في النظام السياسي الإسلامي

ثلاثية فقه الأحكام السلطانية

رؤية نقدية للتأصيل والتطوير

في النظام السياسي الإسلامي

ثلاثية فقه الأحكام السلطانية

رؤية نقدية للتأصيل والتطوير

الجزء الأول : مسيرة الأحكام السلطانية بين التاريخ والفقه، وبين الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين

الجزء الثاني : التصور الإسلامي للنظام السياسي بناء فكريا

الجزء الثالث : النظام السياسي الإسلامي للدولة وتدبير الشأن العام

.

الطبعة الثالثة

تأليف

الشيخ / عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أم البنين

زوجتي الصالحة، الأستاذة خديجة بنت أبي بكر مطيع، إكراما لمعاناتها في تأسيس الجناح النسوي من الحركة الإسلامية المغربية، وصمودها في مواجهة الظلم، وبلائها وصبرها في هجرتها القاسية، ومنفاها الظالم منذ حوالي ثلث قرن من الزمان.

أجزل الله الثواب ورفع المنزلة .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى في سورة النساء (58):

﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾

وقال في سورة الشورى(38):

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

﴿ تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون ملكا عاضا، فيكون ما شاء أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت﴾

مسند الإمام أحمد ـ 5 /3- الترمذي الحديث رقم : 2225- الأحاديث الصحيحة للألباني 5/1

تصدير

عندما نسلم الوجه للبارئ عز وجل، والفؤاد لفاطر السماوات والأرض ، وتنتابنا لحظات الإشراق الرباني، تتوج الروح بالنور، وتغمر الوجدان بالشوق، وتشحن الوعي بالمدد؛ حينئذ يَهَبُ المرء كل شيء لخالق كل شيء، ويعبئ كل الطاقة لطاعة ربّ الطاقة ؛ في عبادة سرمدية تسع الكون وما حوى، إنسا وجنا وملائكة وخلقا مما لا يعلمون ، في طمأنينة سجود أبدي بين يدي نور السماوات والأرض ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴾ الرعد- 15 .

فإلى الذين يسجدون لله طوعا، علهم بلقاء ربهم يفرحون؛ وإلى الذين يسجدون لله كرها، علهم بالتوبة النصوح يفوزون، أقدم هذا المصنف المتواضع ، محاولة جريئة نحو بديل بنّاء، يتخذه المحبون نقطة ارتكاز وتطوير، وعقلاء الكارهين والمخالفين مجال حوار بنّاء وجدل رصين .

أما غيرهم فنسأل الله لهم رشدا وصلاح بال .

والله من وراء القصد ، وهو يهدي السبيل .

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وسلم، وبعد:

إذا ما تأكدت الحاجة إلى بناء أمر الإسلام متكاملا، وعالميا ، وقيام أمته بالشهادة على عصرها، بما يفرضه تكليفها الرباني وطبيعة تحملها الأمانة في عالمي الغيب والشهود، ويحتمه واقع البشرية ومشاكلها وهمومها، وانحرافا ا عن شريعة ر ا، سواء في ظل النظم الجاهلة العصرية، أو في ظل نظم تدعي الصفة الإسلامية وليس لها منها إلا التبجح والدعوى، كما يحتمه واقع التحديات الفكرية العلمانية واللادينية الغربية وهجومها الشرس على مقدسات المسلمين وقيمهم...فإن ارتفاع مستوى فكرنا وتخطيطنا ومناهجنا للحياة بكل أوجه النشاط الإنساني فيها، بما يناسب مكانة عقيدتنا في الأرض والسماء، وسمو أهدافنا وخطورة شأ ا، يعد عاملا أساسيا وضروريا من عوامل النصر الحقيقي وتحقيق المقاصد الصريحة للدين الإسلامي.

ولئن بذلت محاولات جادة وموفقة لترقية الفكر والتربية لدى الأمة الإسلامية وطليعتها المؤمنة، بما يناسب أصول العقيدة ونبعها الصافي في الكتاب والسنة، فإن البعد الإسلامي في مجال البدائل والمناهج والحلول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما زال يعاني نقصا وهزالية وغثائية، تجعل المسلم في وضع ا ـزامي أمام مختلف التيارات الجاهلة التي تواجهه، كما تجعل أي دولة إسلامية مدعاة تدور في حلقة مفرغة من مناهج وضعية رأسمالية أو ماركسية أو سلطانية، أو محاولات تلفيقية تحاول تلوينها بصباغ إسلامي باهت .

في هذا الإطار، وفي بدايات التأسيس الفعلي للحركة الإسلامية المغربية، وأثناء مداولات لجنتها للترشيد السياسي، بداية سنة1971م، طرحت القضية بحدة ، وطرح سؤال الهوية السياسية للدولة الإسلامية المرتجاة، فاقترح الإخوة في هذه اللجنة على أن أقوم بوضع تصور واضح ومتكامل لما نعمل له من نظام إسلامي مبني بناء صريحا واضحا على الكتاب والسنة، فلم أجد من تلبية الطلب مهربا، على رغم ما يجشم ذلك من مشاق، تضاف إلى مشاق التأسيس

والبناء الحركي التنظيمي، الذي بدئ حديثا في مجتمع لم يعرف للحركية الدعوية في هذا العصر سابقة.

استخرت الله واستعنته، وباشرت العمل دراسة ومراجعة ومسحا للمسيرة السياسية لدى المسلمين من بدء أمر الإسلام إلى عصرنا الحديث، ثم أخذت أقدم للجنة ما أكتب، بمعدل فصل كل شهر، بعد أن يطبع ويسحب على آلة "الرونيو"، ثم يقوم الإخوة أكرمهم الله بمناقشتي وملاحقتي بالحوار الحي الرصين الواعي، فلم تبزغ شمس سنة 1975م إلا ومشروع كتاب في الفقه السياسي متكامل على هيئة دروس حركية تشق طريقها نحو تصور واضح للبديل الإسلامي الرشيد في مجال الحكم والتدبير العام. ولقد كان رأي بعض الإخوة بادئ الأمر أن يكون الكتاب في ثلاثة أجزاء مستقلة عن بعضها: الأبواب الستة الأولى في جزء ، والباب السابع والثامن في جزء، وما بقى من أبواب ومباحث في جزء.كما اقترح بعضهم أن يقسم إلى ثلاثة كتب أولها بعنوان (الفكر السياسي لدى المسلمين ما له وما عليه) ويضم الأبواب الستة الأولى، وثانيها بعنوان (التصور الإسلامي للنظام السياسي بناءً فكريا) ويضم البابين السابع والثامن، وثالثها بعنوان (الدولة الإسلامية شرعية الوجود وآلية التأسيس والتشريع والتسيير) لما بقي من الدراسة، إلا أن ظروف الهجرة في سنة الطباعة هذه (1990م)،بما يقال عنها وما لا يقال، فرضت حاليا نشره كاملا في مجلد واحد، توثيقا له، واستباقا لما يطرأ أو يفجأ أو يصرف... عسى أن يتيح الله لنا ظروف يسر يعاد طبعه ونشره فيها على أحسن حال..

استمر الحوار حول هذه الدروس بين الإخوة الدعاة إلى اية سنة (1975م)، التي ختمت بعاصفة ابتلاء واختبار إلهيين لنا جميعا، إذ سلط علينا الاعتقال والمطاردة والقمع، بعد أن تسرب مشروعنا السياسي هذا إلى الأجهزة الأمنية، فلفقت التهم ودوهمت البيوت وصودرت الممتلكات وحجزت كتبنا ومكتوباتنا، واضطر كثير من الإخوة إلى التخلص من وثائقهم بالإحراق، وكادت أن تكون هذه الورقات من جملة ضحايا حملة القمع، لولا أن قيض الله تعالى لأخينا فضيلة الشيخ عبد اللطيف عدنان أن يودعها مكانا آمنا في الزاوية التاغية، ثم يهر ا إلي عندما كنت مهاجرا في مكة المكرمة سنة 1977م. وانتقلت معي هذه الدروس من مكة بعد أن أخرجت منها إلى روما ثم إلى باريس؛ حيث ائتمنت عليها بعض الأقارب، ولجأت إلى ليبيا،

ثم عملت على تنقيحها وطبعها على نفقتي الخاصة، بعد مغادرتي ليبيا إلى الجزائر ومغادرتي الجزائر إلى فرنسا.

إخوتي الدعاة وقرائي النجباء، بين أيديكم حاليا هذا العمل الإسلامي المهاجر المضطهد، عسى أن يكون إخراجه للنور مساهمة بناءة في تأسيس بديل سياسي في مجال رحب لفقه الأحكام السلطانية، وفي تأسيس رشيد لدولة الإسلام المنشودة، آملا أن تكون الخطوات موفقة، والعمل خالصا لوجه الله تعالى، وأن يكون نبراسا للسعي، ونموذجا للبناء والتشييد، على هذا النحو نحوت، وفي هذا الاتجاه سرت، وله عملت، وعلى الله قصد السبيل .

بقيت ملاحظة لابد من الإشارة إليها، متعلقة بتناول تصرفات سياسية لبعض السلف بالنقد، وآراء سياسية لبعض قدماء الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة المسلمين بالرد، هي أن لهم علينا في كل الأحوال فضل السابقة ووجوب الاحترام والتقدير، أما الاختلاف معهم في قضايا التدبير العام وتناول بعض أعمالهم وآرائهم السياسية بالنقد وتوضيح النتائج المترتبة عليها، فلا يفسد لنا معهم ودا، كما لا يغض من قدرهم وجليل أعمالهم، وفضل سابقتهم {ربنا اغْفِر لَنا ولِإخوانِنا الذِين سبقُونا بِالْإِيمانِ ولَا تجعلْ فِي قُلُوبِنا غِلًّا للذِين آمنوا ربنا إِنك رؤوف رحِيم }الحشر10

وأخرى جديرة بالذكر هي أن فصولا نشرت من هذه الدراسة في مجلتي " ا اهد" و"الشهاب" المغربيتين، وفي صحيفة الإنقاذ الجزائرية، كما طبعت منه عشرات النسخ بواسطة آلة "الرونيو" لدراستها من لدن أعضاء الحركة في الداخل والخارج، على امتداد سنوات هجرتي منذ سنة 1975م. سدد الله الخطى ومهد السبيل، وأرشد إلى رشيد القول والعمل. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

في 20 محرم 1411هـ (1990/8/11)

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

مقدمة الطبعة الثانية

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومـن سيئات أعمالنا . من يهده الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا .

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تسليما . وبعد :

لعل مما يربك الصحوة الإسلامية ، في مواجهتها لـنظم الحيـاة المعاصـرة ، وحوارها مع المخالفين والمناصرين ، عدم وضوح ج سياسي إسلامي رشـيد في الفقهيات المعاصرة ، مما يفرض الاتجاه إلى هذا الصنف من الدراسـة والبحـث ، وإيلاءه ما يستحقه من عناية ، لاسيما وتحدي الديموقراطيات الغربية ذات الأصـل اليوناني قائم ، ومدجج بمختلف علوم العصر وأسلحته الفكرية والمادية والاقتصادية وأبناء المسلمين أقبلوا عليه يغرفون بانبهار وا يار .

ولعل الجواب الذي تفرض صياغته علينا الظروف الحالية ، وتحديا ا الـسياسية المعاصرة ، لابد أن يكون عن سؤال قديم حديث هو :

- ماذا ينبغي أن نختار أولا ؟ حاكما أو نظام حكم ؟
- خليفة أو نظام خلافة ؟ مدبرا لأمرنا أو نظام تدبير له ؟

هذا التساؤل ، رافق الإنسان منذ هدي إلى تجمعه الفطري علـى أسـاس الأسرة ، ثم القبيلة ، ثم الأمة .

ولئن عرفت الإنسانية طيلة عمرها الموغل في القدم ، حكاما ولم تعرف نظـم حكم، فإن فطر ا كانت دائما تطمح إلى منهج يحقق لها الحرية والكرامة والعـدل والمساواة . وكلما أُرسلت إليها نبوة صادقة هادية ، تأخذ بيدها إلى صراط مستقيم عتمت عليها الجاهلية ، وحرف تعاليمها حكم الاستبداد ، بدءاً بالملـك الإلـه ، والرئيس المتصل بالعقل الفعال ، والإمام المعصوم ، والسلطان الذي يقطع رقـاب المخالفين والمحتجين .

ولئن حاول أرسطو أن يتمرد على الحكم الفردي المستبد ، والمدينـة الفاضـلة الأفلاطونية التي يرأسها نائب عن " واجب الوجود " ، وأن ينظّر لفكـرة سـيادة الدستور ، الذي يقوم مقام الحاكم ، ويسد مسده ، مما تحاول أمم الغرب المعاصرة تطويره تحت مفاهيم الديموقراطية بمدارسها المختلفة ، برلمانية ورئاسية ومجلـسية ، مباشرة وغير مباشرة ؛ فإن ذلك لم يخرج مطلقا عن مفهوم " الحاكم والمحكوم " ، وإن خفف من غلوائه وتجبره وتسلطه .

ذلك أن المبادئ القويمة للعدالة والمساواة والكرامة ، تقتضي ألا يكون بين البشر حاكم ومحكوم . وإنما اشتراك في التدبير العام لأمرهم ، حسب مقـاييس القـدرة والخبرة والصلاحية والتوزيع العادل للمهمات ، والاستفادة المتوازنة من الخيرات .

وهذا ما قرره القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الـشورى 38 ، وأكدته النصوص قطعية الثبوت والدلالة في عدة أحكام يتعذر استقـصاؤها وحصرها في هذه المقدمة .

هذا ما كان عليه أمر المسلمين زمن النبوة الخاتمة ، وفي عهد الخلافة الراشدة، مما ينسف فكرة " الحاكم والمحكوم " من أساسها ؛ إذ الحكم لله ، والناس مـسلطون على أمرهم الدنيوي ، في إطار العقيدة والتزاما بشريعتها .

ومع أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين لنا أنْ ستكون " خلافة علـى منـهاج النبوة "[1] فيـما رواه صحيحاً ، أحمد والترمذي؛ ورسول هذا المنهاج صـلى الله عليه وسلم خاطبه ربه - عز وجل - بقوله :

- ﴿ فَذَكر إنما أنت مذَكر لَست علَيهم بِمسيطِرٍ ﴾ الغاشية 22 - .
- ﴿وما أنت علَيهم بِجبارٍ فَذَكر بِالْقُرآن من يخاف وعِيدِ ﴾ - ق 45

وقال هو عن نفسه : " لست بملك ولا جبار " .

ومع ما يضفيه التعبير النبوي " خلافة على منهاج النبوة " ، من صفات بينـة واضحة المعالم ، لنظام أمر المسلمين ؛ جا للتدبير العام ، تـستخلِف فيـه الأمـة

[1] - مسند أحمد 5 / 341 ، وسنن الترمذي الحديث رقم 2225

لخدمتها وتنفيذ أمرها من تشاء ، وتضع لذلك من النظم والأساليب ما يحقق مصلحتها ويحفظ شريعتها ؛ فإن النظام السياسي للمسلمين منذ وقع الانقلاب على الخلافة الراشدة ، ارتكس في حمأة الاستبداد ، وحاكمية العباد للعباد ، وتسلط الأقلية على الأغلبية ، واحتكار الأقوياء للسلطة والخيرات ؛ سواء في مساره العملي لدى جميع الممالك والإمارات والمشيخات والجمهوريات ، أو في مساره التنظيري لدى فلاسفة المسلمين الذين تبنوا نظرية الحاكم المعصوم المتصل بالعقل الفعال ، أو الفقهاء الذين تبنوا نظرية خليفة الله في أرضه على عباده . فكانوا على مدار أربعة عشر قرنا ، تبعا لمن بيده الأمر، يبررون انحرافاته ، ويضفون على رعوناته وتصرفاته من القدسية ما تنكره القلوب الحية والعقول السوية ، وترفضه العقيدة تصورا وشريعة ومنهاج سلوك .

هذه نقطة ضعف مسار الصحوة الإسلامية المعاصرة ؛ إذ تدعو إلى نظام تدبير سياسي غير واضح المعالم . مما يبرر لخصومها تساؤلهم عن طبيعة المشروع السياسي في الإسلام ، إن بقلب سليم أو بقصد خبيث ؛ لذلك فإن محاولة تطوير الفقه السياسي لدى المسلمين، بما يعيد الأمة إلى نظام" الخلافة على نهج النبوة "، ضرورة ملحة يفرضها واقع الظلم والعسف والاستبداد؛ ويفرضها تقارب الزمان والمكان وفشو القلم والإعلام ، ووِحدةُ تحدي الآخر، مما جعل الكرة الأرضية قرية واحدة، بل أسرة واحدة تأثيرا وتأثرا ؛ كما تفرضها القيم الحديثة السائدة، قيم الحوار وحرية الفكر والمعتقد، مما يفتح آفاقا شاسعة للإقناع بدعوة الحق، عقيدة ومنهاج حياة، سياسة وتدبيرا، تصورا شاملا متكاملا لحياتي الدنيا والآخرة .

هذا ما نعالجه في هذه الدراسة المتواضعة، بمحاولة دفع الفقه السياسي لدى المسلمين، خطوة إلى الأمام أو خطوتين؛ فإن لم نستطع، فبالنقد وتبيان أوجه الخطإ والصواب؛ وإلا فبإثارة اهتمام القادرين والمتخصصين، وحفْز هِمم الصادقين المخلصين، وذلك – لعمري – مكسب ليس بالهين .

في 15شوال 1413من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

مقدمة الطبعة الثالثة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سـيئات أعمالنا. من يهده الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا.

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبـده ورسـوله وصفيه، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تسليما. وبعد :

انصرم قرنان من عمرالصحوة الإسلامية المعاصرة وهي تحاول معالجة أمـر الأمـة، متحرية وسائل النهوض ا، ملتمسة سبل إعاد ا إلى ما أريد بإخراجها للناس شاهدة وقائمـة بالقسط، وداعية إلى الخير أمرا بالمعروف و يا عن المنكر.

غير أن الحال لا يزداد إلا سوءا واستضعافا وعجزا عن مناجزة العوائق تخلفا وجهـلا واندحارا، وكلما استيأس ورثة الأنبياء من العلماء والدعاة المرابطين الصادقين، وظنـوا أ ـم كذبوا، تلامحت في قلو م من نور الإيمان إشارات وإشعاعات تثبت الفؤاد وتطمئن الجنان بذكر من ر م:

- أم حسِبتم أن تدخلُواْ الْجنةَ ولَما يأْتِكُم مثَلُ الذِين خلَواْ مِن قَـبلِكُم مـستهم الْبأْساء والضراء وزلْزِلُواْ حتى يقُولَ الرسولُ والذِين آمنواْ معه متى نصر اللّهِ ألا إِن نصر اللّهِ قَرِيب [1].

- وما جعلَه اللّه إِلا بشرى لَكُم ولِتطْمئِن قُلُوبكُم بِهِ وما النصر إِلا مِن عِندِ اللّـهِ الْعزِيزِ الْحكِيمِ[2].

وكلما كاد الضعف البشري أن يحول بينهم وبين بشرى ر م قرع أسماعهم تنبيه نبيهم صلى الله عليه وسلم لهم وهو يجود بروحه إلى الرفيق الأعلى في آخر عهده بالدنيا قـائلا:[3] :(أحـسنوا

---

[1] - البقرة 214

2 - آل عمران 126

[3] - معجم ابن الأعرابي

الظن بالله) ، (لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن بالله الظن)[1] ، فتداعت في قلو م بذلك أقوال له سابقة:

- (والله ليتمن الله هذا الأمر...)[2]
- (ليبلغن هذا الأمر مبلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل، يعز بعز الله في الإسلام ويذل به في الكفر)[3].
- (لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام ، إما بعز عزيز وإما بذل ذليل، إما يعزهم الله فيجعلهم من أهله فيعزوا به، وإما يذلهم فيدينون له)[4].

فيزداد الواثقون بر م ثباتا وصلابة وعزيمة وزخم اندفاع وتسديد، وتنشحذ أذها م وقلو م بحثا عن الطريق واستجلاء اهله واستبيانا لغياهبه، وتتقلص بينـهم علـى تباعـدهم الفوارق وتلغى المسافات، في استقصاء نيـرٍ رشيد للوسائل والغايات. وهم في ذلك بحرصـهم على الحق لا يعيرون أهمية لمن دلهم عليه، لأنه حق في نفسه، عرف به كـبيرهم أو صـغيرهم ضعيفهم أو قويهم، فالمؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم.

هذه خلفية إعادة طبعتنا الثالثة لهذا الكتاب المتواضع في شكله، والجريء باقتحاميـة مضمونه وتوجهاته، وما رسمه من معالم إعادة بناء الدولة الإسلامية بما يؤهل الأمة لتسنم ذروة الخلافة الموعودة على ج النبوة.

ولئن لاحظ القارئ الكريم بعض التنقيحات الواردة في هذه الطبعة فإنما ذلك مرده إلى ردود مباشرة وغير مباشرة،كان لابد منها، على ملاحظات تفضل ا بعض الإخوة الـذين لم يضنوا علي بالرأي السديد والقول الرشيد، فلهم الشكر أولا وأخيرا.

---

[1] - صحيح ابن حبان
[2] - مسلم
[3] - المستدرك على الشيخين
[4] - سنن البيهقي الكبرى

كما كان لظروف الحصار المضروب على، وعلى المنهج الذي أكتب لـه وأدعـو، بسبب غربة الهجرة واستضعاف المأوى، وحدة المطاردة والضغوط الممارسة من كل جانب، أثر غير هين فيما نشر سابقا من هذه الدراسات.

ولقد حوصر هذا المصنف منذ تأليفه كما حوصر صاحبه، لم يجد في وطنه الأصـلي طابعا أو ناشرا، أو ترخيصا بالطبع والنشر، وضاقت به بلاد المهجـر كـذلك، ودور النـشر والطباعة التجارية في غير وطنه منضبطة بالاتجاهات السياسية والمذهبية لزبنائها، لا تعصي لهـم أمرا ولا تعكر لهم مزاجا. مما اضطررت معه إلى القيام بطباعته على نفقتي الخاصة ثلاث مـرات هذه إحداها. ونشره عبر البريد ثم بواسطة الشبكة العنكبوتية لدى فـشوها فـصولا مـستقلة وأجزاء منفصلة كي يسهل استيعابها وتؤتي ثمارها.

وما حملني على اقتحام هذا الأسلوب إلا ما عرفت عن الساحة الفكرية السياسية لدى مجتمعنا من عنف في تلقي أي جديد يحرك سواكن قناعاتهم وينفض الغبار عما ألفوه من تـراث لم يسبر غوره ولم ينقد معدنه، أو ثقافة وافدة لم تعرض على الكتاب والسنة برويـة وحـسن تمعن.

وهذا الكتاب في كل الأحوال مساهمة فكرية بسيطة ومحاولة للتخلص من تبعـات هذا الواجب الكفائي بأدائه، وهدية متواضعة لرفقاء الطريق من الكبار، وورثة درب الدعوة من الناشئة النامية على عين ربها صادقة موفية بالعهد قائمة بالقسط. والحمد لله رب العالمين .

في 10 ربيع الأول 1424هـ 11/ 5/ 2003

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

الجزء الأول

مسيرة الأحكام السلطانية بين التاريخ والفقه
وبين الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين

الباب الأول

الفكر السياسي

لدى الصحوة الإسلامية المعاصرة

الفصل الأول

الصحوة الإسلامية وتحديات العصر

لا ريب في أن مشاعر التصاغر ومركبات النقص ، يمن على شعوب المسلمين حكاما ومحكومين، مثقفين ومفكرين، متدينين ولائكيين. وأن الثقافة الغربية هـي المتحكمة فيهم بقوة السلاح والاقتصاد والتقدم العلمي.

هذه الحالة المَرضِية أنتجت فكرا سياسيا عليلا ، لدى كثير من قـادة الفكـر والسياسة، ومختلف الشرائح الحزبية والمنظمات الدينية، سواء منهم من نشأ علـى الثقافة الغربية، أومن تشر ا عن طريق مركب التقازم أمام الوافد الأجنبي، ولو كان أصيل الثقافة إسلاميها.

هذه الحالة أنبتت أيضا على أرض المسلمين، أنظمة للحكم خاضعة لكثير مـن الإكراهات، منها:

ـ إكراه الخوف من الصحوة الإسلامية، و الرعب من عودة الأمة إلى دينـها تلتمس منه سبل الرشاد، وتبحث فيه عن طوق النجاة. واستجيب لهـذا الإكـراه برفع شعارات فقهية جوفاء، تتعايش ا المراقص والمسافح مع المـساجد والمعابـد، ويباح ا بيع الأعراض والبلاد والعباد، ويتمتع ا المسخ والفساد بحريـة تخريـب النفوس والقيم.

ـ إكراه التعلق بالسلطة والتمسك ا، استجيب له بتقوية أجهـزة القمـع، بتجنيد سفهاء الأمة ومغامريـها ومجرميها، وتحويل البلاد معتقلا يكمم الأفـواه، ويذل الرقاب، ويبلد الحس، ويصادر كل معالم الإنسانية والإنسان .

ـ إكراه الأجنبي المتغلب، استجيب له بالخضوع المطلق وتلبية كـل مطالبـه؛ فأدى ذلك إلى تجريد ا تمعات الإسلامية - تحت شعار الحرية - من كـل خلـق ودين وكرامة، وإلى إقامة ديمقراطيات شكلية، برلمانا ا من الأذنـاب والمـتملقين

ورجال الأمن، تغطي نظما استبدادية، المستشارون فيها طفيليات تمتص دماء الأمـة وتحتكر ثروا ا، وتعبث بأعراضها، مهما تعدد ما أضفي عليها من صفات العدالـة والمساواة والحرية والديمقراطية والشوروية. إذ الذئب فيها لا يستشير إلا مع ذنبـه، والحرية فيها أضغاث أحلام، وسراب وأوهام.

ـ وإكراه الجهل بالنظام السياسي الإسلامي الحق، عمِلَ على تكريسه بنـشر تصورات منحرفة، تبشر بالاستبداد وترسخه وتمد له، فران على مجتمع المـسلمين ركام تراث مضطرب، ومتاهات اجتهادات متناقضة، من أقصى دعوات الحكـم الفردي المطلق إلى أشد دعوات التحلل الديمقراطي والانسلاخ اللبرالي من كل القيم.

وتبقى النخبة الإسلامية المتحررة من هذه الإكراهات وحدها في مأدبة اللئـام، تناضل تخلف الحاضر، ومكر المتآمر، وركام الماضي، وغبش المستقبل، واستضعاف المأوى وقلة الناصر، وتعاني ضرورات الترشيد والتوعيـة، والتخليـة والتحليـة والتزكية، وأولويات التربية وإعادة التربية. مستعلية بإيما ا، واثقة بر ا، لا يـضرها من خالفها؛ لأن لها من ر ا أوامر ملزمة، تعقبها نتائج يقينية ﴿ ولَا تهنوا ولَا تحزنوا وأَنتم الْأَعلَونَ إِنْ كُنتم مؤمِنِين ﴾ ـ آل عمران 139 ـ .

ولئن كانت هذه الفئة المؤمنة لم تول الفقه السياسي ما يستحقه مـن اهتمـام ودراسة ، فقد شغلها عن ذلك تثبيت الجذور، وتقويم الجذوع، وعرقـل مـسير ا البطش المدجج بأحدث ما تفتقت عنه عبقرية الحضارة الغربية في ميـدان القمـع والإرهاب والتجسس .

إن ثبات هذه الفئة على الحق، وإصرارها على السعي لإقامة أمـر الإسـلام، وصمودها في وجه عتاة الأجنبي وأوليائه المحليين، وصدق إيما ا بقضيتها، مما جعلها تقدم من التضحيات المادية والمعنوية في المال والنفس والأهل والولد، ما تنوء بحمله الجبال .

إن رجال هذه الفئة المؤمنة ـ على رغم اختلاف آرائهم وتباعد مـواقعهم ـ يرفضون جملة وتفصيلا نظم الحكم القائمة. فهي في نظـرهم شـوهاء، ليـست

ديموقراطية بمقاييس الغرب، وليست إسلامية بمقاييس الإسلام. إلا أن نقطة الضعف في موقفهم هذا هي اختلافهم في تحديد طبيعة البديل الإسلامي السياسي، شـكلا ومضمونا، مظهرا ومخبرا وجوهرا. لكن هذا الاختلاف ليس ظاهرة مرضية بقدر ما هو محاولة جادة وجريئة للرشد، وسعي حثيث للتوبة بالفكر السياسي إلى أصـوله الإسلامية. ولئن جانب الصواب بعض هذه الاجتهادات، فليس ذلـك للأخطـاء الذاتية فحسب، وإنما بسبب الهجوم الشرس على الصحوة المعاصرة أيضا، ولما يعانيه مجتمع المسلمين من تطاحن مذهبي، وتآكل طائفي، تمتد جذورهما عبر التراث الموغل في القدم .

إن رجال هذه الفئة يجمعون على شيء واحد، هو ضرورة العـودة بالنظـام السياسي إلى الإسلام كتابا وسنة. ولكنهم يختلفون كلما حاولوا وضع تصور عملي لهذا النظام، حيث تطوح بكثير من اجتهادا م الأهواء والأغراض ومؤثرات الداخل والخارج.

فما الحل ؟، وما هو التصور الرشيد لنظام الحكم في الإسلام ؟

- هل هو الخلافة الرشيدة في إطارها الأول شكلا ومضمونا ؟

- هل هو الملكية الوراثية أموية وعباسية وفاطمية ؟

- هل هو النظام الديمقراطي الجمهوري برلمانيا أو رئاسيا، إذا ما طبق الشريعة الإسلامية في الميدان الجنائي ؟

- هل هو المزاوجة بين النظم الديمقراطية وبين الاستبداد الفـردي ملكيـا أو عسكريا أو حكم أجهزة ؟

- هل هو نظام ولاية الفقيه مزاوجا بالديمقراطية أو غير مزاوج ا ؟

- هل هو نظام غير هذه الأنظمة كلها. لم يتبلور بعد في أذهاننا وله أسس في الكتاب والسنة صريحة، ويملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما ؟

إن تصور الصحوة الإسلامية لطبيعة النظام السياسي غائم ومضطرب. وإن كان الإجماع يكاد يطلق عليه مصطلح "إمامة" أو" خلافة " أو" إمارة المؤمنين "، فـإن مضمون هذا النظام وشكل قيامه، وطرق تدبيره لأمر المسلمين، مما لم يتضح بعد في كتابات القوم.

هذا الغبش في تصور القضية ثغرة ينفذ منها الأعداء للتشكيك في كفاية الدعاة وفهمهم، ولإحراجهم بأسئلة خبيثة عن طبيعة مـا سمـوه "المـشروع الـسياسي الإسلامي" وكأنما الإسلام بنظمه ومناهجه للحياة مشروع أجنبي، يـراد اسـتيراده وإقحامه في مجتمع المسلمين.

إن هذا الغبش الذي واكب الصحوة منذ فجر ميلادها ، وتلك الأسئلة المتعلقة ا مما أحاول معالجته في هذه الدراسة. ولئن تعارض السعي في هذا الاتجاه مع مـا دعي بالموضوعية العلمية، فإن من الموضوعية أيضا أن نقر بأن المرء لا يـستطيع أن ينسلخ من جلده، أو أن يجتث قلبه بدعوى الموضوعية؛ كما أنه لا أحد ممن سـبق للبحث في هذا الميدان استطاع أن يلتزم ذه الموضوعية التي أصبحت لدينا وثنـا، وأصبحت لدى غيرنا أداة طيعة لتحقيق أهدافهم. وحيادية المرء في قـضية تتعلـق بحاضره ومستقبله حكم بالإعدام يصدره في حق نفسه، وخطوة متقدمة نحو إلغـاء ذاته وهويته وأمته.

لكن هذا الموقف غير الحيادي في معالجة القضية، لا يبرر غض الطـرف عـن السلبيات بدعوى الإخلاص والانتماء؛ لأن من صميم الصدق والإخلاص للانتماء العمل على الترشيد بالنقد البناء، والنصح الأمين، وكشف مواطن الخلل. ولقد مـر على الصحوة المعاصرة ما يربو على قرنين، كان منتظرا خلالهما أن تبلـغ منتـهى الكمال ووضوح الرؤية؛ غير أن هذا الأمل ظل يراوح مكانه ويراود الخيال.

إلا أن هذا النقد ينبغي أن لا يتناول اجتهادات المفكرين الإسلاميين في غير ما يتعلق بالكتاب والسنة؛ لأ ا خاصة بظروف المكان والزمـان والبيئـة الثقافيـة، ومستوى التطور الفكري والسياسي للأمة؛ مما يجعل نقدهم فيها محاكمة لهـم إلى

مقاييس غير عصرهم، وإسقاطا لقيم الحاضر على قيم الماضي، وفي هذا من الحيـف ما لا يجوز.

أما قياس اجتهادا م بمدى قر ا من المبادئ الإسلامية، فهذا مما لا ينبغي إهماله؛ لأنه من صميم واجب التناصح، ولأن ضرورة تطوير الفكـر الـسياسي المعاصـر والارتقاء به إلى مصاف التشريع الإسلامي الحق من أولى الأولويات التي تتعلق ـا ضة الأمة وعز ا.

الفصل الثاني
البدائل السياسية لدى مفكري الصحوة المعاصرة

في مستهل الصحوة المعاصرة ،كان نظام الحكم الإسلامي في تـصور رفاعـة الطهطاوي (1216 - 1290 هـ / 1801 -1873 م) فرديا استبداديا ، يحمل ملامح من فقه الماوردي . وكان العمران البشري في رأيه محتاجا إلى قوة حاكمـة هـي الملك، وقوة محكومة هي الشعب [1]. والمُلك في نظره وظيفة حـضارية وتـشريعية وتنفيذية لا تستغني عنها الأمة في تدبير مصالحها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي إجراء القوانين والأحكام وحفظ الشريعة . وشخص المَلِك مجعول على الأمـة من الله . وظيفته النظر في الكليات السلطوية ، الـتي تنـتظم اختيـار الـوزراء والمسؤولين، الذين هم الوسطاء بين المَلك " الطبيب " ، وبين الرعية " المرضى " . إلا أن دور هؤلاء الوسطاء استشاري فقط ؛ لأن القرار بيد المَلك الذي لا يجوز أن يسأل ، وضميره فقط هو الذي يراقبه ويحاسبه [2]. وأهلية المُلك ليست لكل أحد ؛ لأ ا في طبقة مخصوصة كما في الفلسفة اليونانية . والوزارة لا تـصلح إلا لأهلـها الذين خلقوا لها . والنظام الملكي وراثي ، فإن لم يوص السابق للاحق اختار أهـل الحل والعقد من يحكم البلاد طبقا لنظرية الماوردي . والخروج على الحاكم تظلما أو تمردا لا يجوز ، ولو كان فاسقا أو جاهلا أو معتديا ، وهو ما ذهب إليه أغلـب الفقهاء .

أما جمال الدين الأفغاني (1254 - 1314 هـ / 1838 - 1897 م) ، فـيرى أن الحكم الفردي المطلق رديف الجهل والتخلف . والنظام الشوروي أصلح للأمة . إلا

---

[1] - مناهج الألباب للطهطاوي ص 232 ، 233 ، 238

[2] - المصدر السابق ص 236

أن الشورى لديه هي الديموقراطية الدستورية [1]، وعلى المسلمين في نظره أن يقلدوا الغرب في هذا المضمار جملة وتفصيلا ؛ لأن هذا سبيل الرشاد .

كذلك محمد عبده (1266 - 1323 هـ / 1849 - 1905 م) ، يرى نقل التجربة الديموقراطية الغربية حرفيا ، أو اختيار أي منهج يؤدي إلى ما يؤدي إليه نظام الحكم في الغرب . محاولا المزاوجة بين نظرية الماوردي وبين النظام البرلماني الحديث [2]، بأن تختار الأمة طائفتين ، إحداهما على علم بحدود الشرع ، هي " أهل الرأي " أو " أهل الحل والعقد " لمساعدة الحاكم ملكا كان أو رئيس جمهورية ، بالنصيحة والنصرة والشورى، والثانية من نواب يمثلون الشعب إقليميا ومهنيا لوضع مختلف التشريعات والقوانين .

أما عبد الرحمن الكواكبي (1271 - 1320 هـ / 1855 - 1902 م) ، فقد شن هجوما شرسا وموفقا على الاستبداد [3] ، وتتبع بالدراسة جذوره في النفس والمجتمع والدولة ، وكشف نتائجه المهلكة للحرث والنسل . إلا أن البديل السياسي لديه بقي في إطار النظام الملكي المطلق [4] ، الذي تخفف وطأة استبداده بتعيين فئة من الحكماء هم " أهل الحل والعقد " ، بدونهم لا تنعقد الإمامة في نظره . ولهم حق مراقبة الحاكم ومحاسبته ، وهم بمثابة مجالس للنواب ، أو للأسرة الحاكمة ، أو للأعيان ، أو شيوخ القبائل ، على غرار ما كان من أمر " مجالس الحكماء " لدى البيتين الأموي والعباسي مما ساعد على استقرارهما واستتباب أمنهما .

---

[1] - الأعمال الكاملة للأفغاني ص 473 وما بعدها

[2] - يقول الشيخ محمد عبده كما ورد في "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده " للشيخ محمد رشيد رضا (207/2) : " غير أننا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو (كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به) ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر ، الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلا عنا ، وأنشأت له نظاما مخصوصا " . انظر أيضا : " الأعمال الكاملة " للإمام محمد عبده ، ج 1 ص 307 ، وكذلك ص 350 وما بعدها .

[3] - طبائع الاستبداد للكواكبي ص 21

[4] - المصدر السابق ص 153

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا (1282 - 1354 هـ / 1865 - 1935 م) أن الحكم في الإسلام للأمة ، وشكله ديموقراطي ، ورئيسه الإمام أو الخليفة [1] . وعليه أن يتقيد بالشريعة والدستور والقوانين التي يضعها مجلس للنواب مؤلف من مسلمين وغير مسلمين ، لأن مشاركة غير المسلمين في الشورى واستنباط الأحكام والقوانين، من مصالح المسلمين . والمصلحة هي الأصل في الأحكام الدنيوية ، وهي مقدمة على النص عند بعض الفقهاء . ولا يشترط الاجتهاد في هؤلاء النواب على رغم أنهم في نظره ينصبون الأئمة ، ويعزلونهم إذا اقتضى الأمر ذلك . ولعل آراء الشيخ رشيد رضا هذه متأثرة بواقع مجتمعه الذي تمثل فيه المسيحية نسبة عددية كبيرة لا بأس بها .

أما الشيخ علي حسن عبد الرزاق (1305 - 1386 هـ / 1888 - 1966 م) فقد ذهب في كتابه " الإسلام وأصول الحكم " إلى إنكار دور الإسلام في تنظيم شؤون الحكم ، وادعى أن الشريعة الإسلامية مجرد عبادات روحية لا علاقة لها بشؤون الدولة والدنيا . وأن نظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان غامضا مبهما، وأنكر أن تكون حكومة الراشدين حكومة دينية ، وكان هذا منه خدمة لأهداف السياسة الاستعمارية الإنجليزية والعالمية في المنطقة ، وعملها على الحيلولة دون عودة الأمة إلى وحدتها بعد إلغاء الخلافة العثمانية . وصادف ذلك أن ملك مصر كان يطمح بدوره إلى منصب الخليفة ، فغضب على الشيخ علي عبد الرزاق وسحب منه شهادة الأزهر . ثم إن هيئة كبار العلماء عقدت له مجلسا تأديبيا برئاسة شيخ الأزهر؛ فثبت لديهم انحرافه الفقهي وعلاقته بأعداء الأمة ، وصدر الحكم بناء على ذلك بمحو اسمه من سجلات الأزهر والمعاهد الأخرى ، وطرده من وظيفته ، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة دينية أو غير دينية.

---

[1] - تفسير المنار : الجزء 1 ص 11 ، 27 ، 457 _ الجزء 2 ص 476 ، 492 _ الجزء 3 ص 11 ، 270 _ الجزء 4 ص 149 ، 171 ، 189 ، 194 _ الجزء 5 ص 188 . انظر كذلك مجلة المنار المجلد 10 ص 279 ، 284 بتاريخ 6/11/1906 .

ثم بعده ظهر الدكتور عبد الرزاق السنهوري كبير خبراء القـانون المـدني في عصره (1312 - 1391 هـ / 1895 - 1971 م) ، فبدا أثـر الثقافـة الفرنـسية والاستشراق اللذين تشر ما أثناء دراسته بفرنسا واضحا في تصوره لنظام الحكم في الإسلام ، لاسيما في كتابه " فقه الخلافة وتطورها " ؛إذ صنف النظـام الـسياسي الإسلامي صنفين [1] :خلافة صحيحة هي حكومة الراشدين ، وخلافة ناقصة هـي خلافة بني أمية وبني العباس ؛ على غرار تصنيف بعض الفقهاء قبله ، مما له أصل في تصنيف أفلاطون للأنظمة السياسية ثلاثة أصناف : حكومة مثالية الـسيادة فيهـا للعقل ، والمَلك يختص فيها بالمعرفة التامة دون شعبه ، وحكومة ناقصة لهـا مـن القوانين ما يضبطها ، وحكومة جاهلة لا ملك لها ولا قانون . كما ذهـب إلى أن الشريعة لا تفرض اطلاقا شكلا معينا لنظام الحكم [2] وهو ما يكاد يقترب فيه مـن الشيخ علي حسن عبد الرزاق

أما منهج التدبير في الخلافتين الصحيحة والناقصة عند السنهوري ، فلم يخـرج فيه عما ذهب إليه الماوردي في أحكامه السلطانية ومن سار على جه من الفقهاء ، لاسيما فيما يتعلق باختيار الإمام واستدامته أو عزله ، ومحدودية مجالس الـشورى وعدم إلزامية آرائها ، وعضويتها المنحصرة في أعيان الأسرة الحاكمة وشيوخ القبائل وكبار الأغنياء والموالين من الفقهاء .

كما تجلى تأثره بالثقافة الغربية العلمانية عندما رأى تعذر إقامة حكم إسـلامي في العصر الحديث يجمع للمسلمين أمري دينهم ودنياهم . واقترح بـديلا لـذلك إنشاء منظمتين دوليتين ، إحداهما للتعاون الـسياسي والاقتـصادي والعـسكري والثقافي بين الدول الإسلامية يطلق عليها " عصبة الأمم الإسلامية " على غـرار " عصبة الأمم " لدى الدول الأوربية [3].

---

[1] - فقه الخلافة لعبد الرزاق السنهوري ص 207
[2] - فقه الخلافة ص307
[3] - فقه الخلافة للسنهوري ص 311 وما بعدها

والمنظمة الثانية دينية لتنسيق النهوض بالشريعة الإسلامية وتـشجيعه . و ـذا الاقتراح ساهم في إبعاد المسلمين عن المطالبة بوحد م السياسية والدينية في إطـار دولة الخلافة ، وعمل على تكريس الاتجاه العلماني الخاص بفصل الدين عن الدولـة وهو ما كان يسعى إليه الاستعمار الغربي حينئذ .

ومن الغريب أن بريطانيا كانت أول المستجيبين لرأي السنهوري ، المسترشدين بنصحه ؛ فأنشأت أول منظمة إقليمية سنة 1945 هي " الجامعة العربية ". ثم في سنة 1969م دعت هذه الجامعة العربية إلى إنشاء منظمة أوسع ، تضم المـسلمين عربـا وغير عرب ، فتكونت منظمة " المؤتمر الإسلامي " ؛ كما عملت المملكة العربيـة السعودية على تأسيس " رابطة العالم الإسلامي ".

وفي ظل منظمتي " الجامعة العربية والمؤتمر الإسلامي " نسي المـسلمون أمـر الوحدة الإسلامية سواء في ظل الخلافة الصحيحة أو الخلافة الناقصة ، وعرفوا على يد الغرب والصهيونية العالمية كل ضروب الذل والهوان والهزيمة والخضوع الإرادي الرسمي للأجنبي .

أما الشيخ أبو الأعلى المـودودي (1321 - 1399 هـ / 1903 - 1979 م) ، فيرى أن النظام السياسي الإسلامي يسبقه حتما قيام مجتمع إسلامي حق ، تنبثق منه تلقائيا الخلافة الراشدة التي يدبرها إمام يختاره المسلمون ويطيعونه ، ويقيم فيهم أمر الإسلام وينشر بينهم العدل . لأن الدولة الإسلامية ـ كما يقـول في " منـهاج الانقلاب الإسلامي " ـ بمثابة الثمرة من الشجرة ، فإن طابت الـشجرة طابـت الثمرة . ولذلك لم يرحب بانفصال باكستان عن الهند ؛ لأن ذلك في نظره لـيس الطريق الطبيعي لقيام نظام الإسلام السياسي .

وهذا التبسيط للقضية برغم فضل صاحبه وصدقه وجهاديته ، لا يعدو أن يكون خيالا بعيد المنال ، وإلغاء لقضايا واقعية تتعلق بمعضلات الإعداد والتأسيس والتنظيم والتخطيط والبناء والحماية ، لكل مراحل العمل من أجل إقامة دولة الإسلام . كما أنه في اية المطاف لا يتجاوز محاولة تأسيس نظام حكم فردي ، ضمانات العدالـة

فيه مجرد ورع الخليفة وزهده ، وتقوى الرعية وانضباطها وسلوكها القويم . مما لا يغني مطلقا عن ضرورة توضيح طبيعة النظام ومناهج إقامة مؤسساته وضمانات استمرار سيره سويا رشيدا .

نفس التوجه تقريبا ، نجده لدى سيد قطب (1324 - 1387 هـ / 1906 - 1966 م)، في كتابه " معالم في الطريق "[1] إذ يرى ضرورة استنبات المجتمع الإسلامي الحق أولا ، بدءاً بالخلية التأسيسية التي تقيم أمر الإسلام في النفس والأسرة والمعاملة اليومية ، تماسكا مع الصادقين ، ومفاصلة شعورية للجاهلية ، إلى أن يتحول كل فرد فيها قرآنا يمشي على رجلين . فإن قام المجتمع الإسلامي أثمر الحكومة الإسلامية خلافة على نهج النبوة . ولكنه لم يبين طبيعة هذه الحكومة شكلا ومضمونا ، تنظيما وتدبيرا ، على نهجه في التحليل والجدل ، ورأيه في أن الإسلام لا يسأل عن واقع ليس من صنعه ، ولا ترقع به أنظمة ليست على نهجه، إلا أن تقام ركائز العقيدة بأرض الواقع متكاملة ، على قاعدتي : " طبقوا الإسلام أولا ثم اسألوه عن الواقع الذي أنشأه " ، و " خذوا الإسلام جملة أو دعوه " .

أما الدكتور حسن الترابي ، فهو يدعو في كتابه " نظرات في الفقه السياسي " إلى تجاوز المشاحة في المصطلحات الوافدة على المسلمين من الغرب ، واستعمالات الألفاظ ذات الأصول غير العربية وغير الإسلامية . إذ لا حرج في نظره على المرء وهو يتكلم [2] (من موقع عزة ثقافية ، وفي سياق يحترز به من الخلط أن يستعمل كلمة " GOD " معرفَةً بالحرف الكبير ، إشارة إلى الله) ؛ كما يعرض بالمسلمين الذين يرفضون ذلك بكون [3] (كثير من المسلمين الأوربيين الجدد إذا قاموا في بيئة اشتراكية أو تثليثية يحترزون من استعمال " GOD " ؛ لأنها تنصرف عند السامعين إلى فكرة التثليث ، فتوحي بإله يجوز في حقه ذلك كله ، مما يستحيل في حق الله). والدكتور الترابي فيما ذهب إليه ، يغفل عن حقيقة من حقائق الإيمان ، هي الركن

---

[1] - معالم في الطريق : نشأة المجتمع المسلم وخصائصه ص 41
[2] - نظرات في الفقه السياسي للدكتور حسن الترابي ص 71 ، 72
[3] - المصدر السابق ص 72

الثالث من أركان التوحيد ، بعد ركني توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية ، هي توحيد الصفات . أي أن الله تعالى ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ }الأعراف180 . ولم يرد قطعا وصف الله عز وجل بلفظ " GOD " . كما أن قابلية هذا اللفظ لصيغ الجمع والتأنيث والتذكير راجعة إلى طبيعة الدين لدى الغرب. وهو كما نعلم مؤسس على أصول وثنية يونانية ، لديها آلهة ذكور مثل"جوبيتر"، وآلهة إناث مثل " أفروديت"، وتعتقد أن في السماء آلهة متعددين يسيرون الكون ، كما أن المسيحيين يؤمنون بتعدد الآلهة (الأب والابن والروح القدس) ، ويعدون مريم البتول عليها السلام إلهة . فتأنيث الألوهية وتذكيرها وجمعها من صميم ديانتهم .

إن الترابي يصل بهذا الجنوح في التفكير إلى هدف رسمه لنفسه ، هو محاولة الإقناع بقبول لفظ " ديموقراطية " مصطلحا إسلاميا لنظام الحكم ، وتبني المناهج السياسية الغربية شكلا ومضمونا ، و (مصادرتها لصالح الإسلام) ، و (غلبة أهلها عليها) . [1](فالإسلام الناهض المشع اليوم يستصحب فتحا متمددا لغويا . إذ تحيى وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام ، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية ، ويغلب عليها أهلها ، ويضفي عليها الظلال الإسلامية ، ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى ... ومن هنا يتمكن المسلمون مثلا إن قاموا بقوة وثقة وتوكل ، أن يصادروا كلمة " ثورة" وكلمة " ديموقراطية " وكلمة " اشتراكية " لصالح الإسلام ... ، أما وقد تجاوزنا غربة الإسلام ، وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وظلالها ، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى ، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ، ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله) .

[1]- المصدر السابق ص 70 ، 72

كما أن الشورى عند الترابي من أصل الدين [1] ، أي من صميم العقيدة وليست من الفروع ؛ وما دامت الشورى في نظره هي الديموقراطية ، فالديموقراطية ـ إذن ـ من أصل الدين وعقيدته .

وغني عن البيان تهافت هذه الآراء وخروجها عن النهج الرشيد السوي في التفكير. فالمصطلحات الإسلامية ليست مجرد كلمات تقليدية كما وصفها الترابي ، بل هي ألفاظ دينية نقلها القرآن الكريم والسنة النبوية من معناها اللغوي إلى مفهومها العقدي والتشريعي ، فاكتسبت بذلك سمتا وحرمة خاصين . كما أن الإسلام متكامل المصطلحات الدينية ، ولا تعاني مفرداته من خواء أو موات تحتاج معهما إلى أن تعمر وتحيى باستيراد " قطع غيار " أجنبية . وليس في عملية استيراد المصطلحات الغربية أي غلبة لأهلها عليها أو مصادرة لها ، لأن أهلها أنفسهم يرغبون في ذلك ، ويشجعون عليه ويعدونه خدمة جليلة لأهدافهم في الهيمنة والاستعمار والتنصير .

إن الدكتور الترابي مهما حاول تغليف هذا الاقتراح ، ولف هذه المصطلحات الغربية بصباغ الإسلام ، وحشرها بأسلوبيته الإنشائية الرشيقة في السياق الإسلامي، فلن يؤدي هذا المنهج في التفكير لديه ، إلا إلى تغريب مفاهيمنا ومصطلحاتنا الدينية، ومصادرة الغرب لأمتنا وبلادنا ومقدساتنا . بل قد يستدرج بعضنا ـ والعياذ بالله ـ إلى المطالبة بأن نغلب الغرب على دينه فنعتنقه ، وعلى لغته فنتخلى عن لغتنا . وكأننا لم نغلبهم بعد على ما لديهم من فساد وميوعة وتحلل ، ولم نصادر ما عندهم من انحراف وشذوذ ودعارة .

ولعل الدكتور عدنان النحوي أول من خصص للشورى مصنفا تجاوز عدد صفحاته سبعين وستمائة ، عنوانه " الشورى وممارستها الإيمانية " . وهي منه خطوة رشيدة تحتاج إلى مناصحة ومتابعة وتطوير . وقد شرح في كتابه الصفة الإيمانية للشورى ، وبين أنها عصمة من الاستبداد ، وأن غياب العقيدة وانفصالها عن

[1] - المصدر السابق ص 82 ،86 ،89 ، 90 ، 99

الشورى يؤدي إلى تحكم الهوى والتيه والضياع ، وظلام الفتنة وهدير الـشيطان ، والممارسات الشوروية الزائفة ، المبنية على الأصابع المرفوعة والأيدي الممـدودة . وأن القيادة الإسلامية الرشيدة تحمل خصائصها أولا ثم يبحث لها عن تسمية ثانية . وما دامت البيعة على قواعد الإسلام وأسسه ، فالـسمع والطاعـة في المعـروف واجبان، سواء لأمير أو خليفة أو رئيس .

و" أهل الرأي"، أو" أهل الشورى" أو" أولو الأمر"، في رأيه هم العلماء، ويجب أن تتوفر فيهم شروط الإيمان والتقوى والعلم والموهبة والوسع والحلم والأناة والروية والتدبر والقدرة وبسطة الجسم وحسن السلوك والعدالة[1].

كما استقصى في كتابه أكثر النصوص المتعلقة بالشورى في الكتـاب والـسنة والآثار. إلا أنه في جميع ما أورد من نصوص واجتهادات ، لم يخرج عن دائرة مـن سبقه من الفقهاء الذين يرون الشورى حكرا على نخبة خاصة ، اعتمادا منه علـى حديث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أخرجه الدارمي [2] ، قال : " أخبرنـا محمد بن المبارك ، ثنا يحيى بن حمزة ، حدثني أبو سلمة ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم سئل عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة ، فقال : (ينظر فيه العابدون من المسلمين) " . وهذا الحديث مرسل ومتعارض مع القرآن الكريم والسنة النبوية العملية الصحيحة ؛ إذ أشرك الرسول صلى الله عليه وسلم المنافقين في الـشورى أثناء الاستعداد لملاقاة المشركين في أحد . وقد روي الحديث بمعنـاه في " مجمـع الزوائد " للهيثمي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : " قلت يا رسول الله أرأيت إن عرض لنا أمر لم ينـزل فيه قرآن ولم تمض فيه سـنة منـك ؟ " قـال : " تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين و لا تقضونه برأي خاصة " . وقد أخرجه الطبراني في الكبير، إلا أن فيه عبد الله بن كيسان ، قال فيه البخـاري : " منكـر الحديث " .

[1] - الشورى وممارستها الإيمانية للدكتور عدنان النحوي ص 566 وما بعدها
[2] - المصدر السابق ص 70

كما أن الدكتور عدنان النحوي لم يخرج أيضا عن دائرة الحكم الفردي الـذي ليس له من ضمانات الاستمرار إلا ورع الراعي والرعية [1] . فإن ضعف أو انعـدم عم التظالم والفوضى ، وصار الاستبداد سيد الموقف . ونحن نلتمس نظاما شوريا له من المؤسسات والنظم والضوابط ما يضمن استمراره وفعاليته وجدواه ، ويؤمن سلامة الأمة وحقوق أفرادها في الحرية والكرامة وتدبير أمرهم ، قـرارا وتنفيـذا ومحاسبة ، غُرما وغُنما جهدا ومنفعة .

وفي الفكر السياسي الشيعي المعاصر ، نلاحظ ظاهرة إيجابية حديثة ، هي تحرره من قيدين ، أحدهما من التراث الإمامي الخاص ، هو عقيدة الانتظار الـتي كبلتـه قرونا ومنعته من التطور . وثانيهما من تراث أهل السنة ، هو قيد " خوف الفتنة "، الذي برروا به حكم الاستبداد ، وأصلوا به تشريع الرضى بالفساد وعـدم جـواز الخروج على الظلم .

إلا أن البديل السياسي الذي صاغه الفقه الشيعي المعاصر في نظريـة " ولايـة الفقيه"، لم يتجاوز نطاق الحكم الفردي المطلق الذي ينوب فيه الفقيه عن الإمـام المنتظر، والراد عليه كالراد على الله سبحانه وتعالى . وهو العنوان القيادي الحركي الذي يتولى إدارة المفردات وتدبير القضايا التشريعية والتقنينية للدنيا والآخرة .

ولئن حاول بعض فقهاء هذا الاتجاه ، أن يثبتوا أن دور الولي الفقيه في القيـادة الفردية لا يلغي دور الأمة ، التي ترك لها مجال المشاركة بإبداء الرأي والنـصيحة أو بالانتخاب والاستفتاء ، فإن صميم العلاقة بين الأمة والولي لم تخرج مطلقـا عـن دائرة الحاكم والمحكوم ، وهو ما لدى فقهاء السنة أيضا على اخـتلاف مذاهبـهم ومشار م .

وللإنصاف ، فإن الفكر الشيعي هو الوحيد الذي حاول في هـذا العـصر أن يؤسس نموذجا للحكم إسلاميا ، وينهض بمسؤولية ذلك وضا جادا ، إلا أنـه في واقع التطبيق لنظرية " ولاية الفقيه " ، لم يتجاوز منهجا سياسيا زاوج فيه بين نظرية

[1] - المصدر السابق ص 177 وما بعدها

الإمامة عند أهل السنة ، وبين النظام الجمهوري الديموقراطي الليبرالي ، مع مراعاة المشاعر القومية الفارسية والجذور العقدية المذهبية .

ذلك أن " الولي الفقيه " لديهم يختاره مجلس علماء منتخب ، وهو ما لدى علماء السنة ، الذين يرون أن العلماء هم " أولو الأمر " الذين لهم حق تنصيب الإمام . كما أن النظام البرلماني وطريقة صياغة الدستور ، وأسلوب تعيين رئيس الجمهورية والوزراء، ليس له من مرجعية إلا الفكر الديموقراطي الغربي . أما اشتراط التشيع والفارسية الأصلية لا المكتسبة في رئيس الجمهورية ؛ فمن صميم الفكر القومي والمذهبي .

أما الاتجاه السلفي المعاصر فيتجاذبه سياسيا تياران :

ـ تيار السلفية الموالية للأنظمة القائمة ، ويرى في كل متغلب إماما شرعيا لا يجوز الخروج عليه ، ولو كان جاهلا أو فاسق المعتقد والسلوك أو غير قرشي. واستعان رواد هذا التيار في تبرير ما ذهبوا إليه ، بتأويلات انتقائية ومغالية لبعض نصوص الكتاب والسنة ، احتطبوها من آراء الرجال ؛ مثل ما ذهب إليه أبو يعلى الحنبلي في "الأحكام السلطانية " ، مما نسبه إلى عبد الله بن عمر من قول " الجمعة مع من غلب " و " نحن مع من غلب "، أو إلى الإمام أحمد بن حنبل حول شرعية إمامة المعتصم العباسي ، وهو أمي وسكير وفاسق العقيدة يقول بخلق القرآن .

بهذه المرجعية استنبتت السلفية الموالية المعاصرة فتاوى اتخذت متاريس لحماية الاستبداد والظلم والفساد ، وقمع انتفاضات المطالبة بالحرية والعدل والكرامة .

ـ أما التيار الثاني فهو السلفية الخارجة ، أو الثائرة . وتمثلها حركة جهيمان العتيبي ومحمد بن عبد الله القحطاني في نهاية القرن الرابع عشر الهجري بمكة المكرمة ، والجماعات الإسلامية المقاتلة في أفغانستان ومصر والجزائر .

ولئن كان هذا التيار قد تمرد على نظرية " خوف الفتنة " لدى الفقه السني وخرج عليها ، فإنه لم يستطع في نظرته السياسية أن يغادر إطار حكم "الفرد "

الذي له من ورعه وتقواه وصدقه وإخلاصه ما يملأ به الأرض عدلا كمـا ملئـت جورا وظلما . وهو ما يعرف بنظرية " العادل المستبد " ، الذي تنصبه جماعة مـن "أهل الرأي " ، أو " أهل الحل والعقد " ، قد يتقلص عددها إلى ثلاثة أفـراد ، أو فردين أو فرد واحد ولو سرا ، طبقا لاختلاف الفقهاء والمتكلمين في الأمر .

وكان مآل هذا التيار أن استطاع هدم ما هو قائم ، أو خلخلة أركانه ؛ ولكنه لم يقدر على بناء البديل الإسلامي الحق ، تصورا ونظاما ، ونموذجا حضاريا عمليا للحياة .

وطيلة العقود الثلاثة الماضية برزت في مجال أبحاث الفقه الـسياسي الإسـلامي ظاهرتان :

أولاهما: ظاهرة المؤتمرات والندوات الفكرية التي تنظمها الـدول الإسـلامية ، عربية وغير عربية، وتحدد لها محاور سياسية واقتصادية واجتماعية وفقهية ، هـدفا معلنا من أجل استصدار توصيات وتزكيات ومواقف لصالح هذه الدولة أو تلـك . وأفرزت هذه الظاهرة طائفة من علماء التبرير الجوالين ، صدرت عنـهم فتـاوى متناقضة مضطربة ، زكّت جميع أنظمة الحكم القائمة حاليا في بلاد المسلمين بدون استثناء . كما أن هذا اللون من النشاط السياسي لم يستطع أن يمهد ولـو لـصيغ فكرية تحقق نوعا من التوافق والتلازم بين السلطة والشريعة ، ولم يخرج تبعا لذلك عن المفاهيم الفقهية والاجتهادات الكلامية الخاصة بالفقه التراثي التقليدي ، بـرغم استخدامه أساليب ومصطلحات تضاهي" إنـشائيات " الحـداثيين واليـساريين ورطانتهم .

أما الظاهرة الثانية: فتتعلق بالنشاط الإعلامي المسموع والمرئـي والمكتـوب ، الخاص بالفقه السياسي لدى الأمة . وقد ازدهر بشكل كبير بعد ظهور القنـوات الفضائية ، وشمل ضروبا من الحوار والمناقشة بين علماء ومفكـرين مـن مختلـف الأعمار والأقطار والمستويات . وهي ظاهرة إيجابية ، غير أن عدم حيادية وسـائل الإعلام التي تنظمها يقلل من جدواها ، ويمنعها من أن تصل المدى الذي ينبغـي أن

تبلغه . ذلك لأن المستفتي فيها له هدف تزكية الجهة التي يمثلها ، أو تحقيق مصلحة معينة لها . والمسؤول فيها ـ المفتي ـ ، يراعي ألا تقطع حبال الود مع الجهة الـتي تخاطبه ، أو خيوط البثّ التي تنشر رأيه .

كما أن جل مفردات هذه اللقاءات والحوارات ـ إن لم تكن كلـها ـ ، لا تتعلق بجوهر قضية نظام الحكم ، الذي هو التقويم المتكامل الصريح لطبيعة الأنظمة القائمة ، والتقديم الواضح الجلي للنظام السياسي الحق . بل تدور في مجملها حـول قضايا سياسية ودستورية وفلسفية غائمة مجردة ، لا تمس لب القضية ، وإنما تحـوم حول الحمى ولا تقتحمه. مثل قضايا الفقه المتحرك والفقـه الجامـد ، مـسؤولية الإنسان في تقرير مصيره، ومدى مشاركته للحاكم الفرد في إبداء الرأي، ودوره في التدبير العام ضمن حيز يتصدق به عليه، وهل البيعة تفويض كامـل أو مـشروط؟ وطاعة أولي الأمر هل هي طاعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقط أم طاعة مطلقة؟ وهل الديموقراطية حكم إسلامي رشيد أم لا ؟ ، وهل يجوز في إطار التداول علـى السلطة أن يرأس الدولة المسلمة شيوعي أو يهودي أو نصراني ؟ ... الخ .

وقد اكتسبت الدراسات والآراء في هذا السياق صفة الحلقات المفرغة ، التي لم تؤد إلى صياغة نظام إسلامي متكامل ، بقدر ما ساهمت في خلـط أوراق اللعـب السياسي وإشاعة الغموض والإ ام ، واستدراج كثير من المشاركين بشغب إعلامي متعمد إلى متاهات من الآراء التشطيرية والانتقائية ، إن لم نقل الانتهازية الـتي لم تخرج قط عن إطار حكم للاستبداد ، يخفف غلواءه حيز صـغير مـن المـشاركة بالرأي . ولم ترق مطلقا إلى مراقي المفهوم القرآني للحكم الرشيد ، الذي يجعل أمر المسلمين ملكا لهم ، يسلطون عليه ضمن نظم مؤسساتية وتربوية وعلمية وإداريـة وتشريعية وتدبيرية ، تعصم من الجنوح إلى أي شكل من أشكال الاستبداد ، حكم فرد كان ، أو حكم أقلية حزبية أو طبقية ، أو عرقية أو عسكرية أو أمنية .

وبعد ، فهذا عرض موجز لأهم ما تمخضت عنه الصحوة الإسلامية المعاصـرة، في مجال الفقه السياسي بتعبير العصر ، أو فقه الإمامة والأحكام الـسلطانية بتعـبير

الفقهاء والمتكلمين . وهو كما رأينا خلاصة تراكمات فكرية وفقهية واجتماعية وسياسية وتأثيرات أجنبية ، عاشها المسلمون ويعيشونها منذ التطبيقات الأولى للحكم الرشيد في المجتمع العربي بصفته الوعاء الأول للإسلام ، إلى أن سقطت بلاد المسلمين قاطبة بيد الاستعمار في القرنين الميلاديين التاسع عشر والعشرين ، ثم تحررت منه شكليا ، بعد أن اصطبغت بكثير من أصباغه الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ولئن كان الفكر السياسي للصحوة المعاصرة غير خاضع لناموس الجمود والسكون والاستقرار ، وهذا من مؤشرات الرشد وملامحه ، فإنه لم يصل بعد إلى مستوى من الحركة الحقيقية الإيجابية للتطور المنشود ، بقدر ما فيه من اضطراب وخلط وغبش في التصور والتوجه ؛ وذلك لأسباب كثيرة ، من أهمها :

ـ تراكمية التراث البشري المدون ، الذي لم تتم دراسته وفرزه وسبره ؛ وما حقق منه ونشر كان التقريظ والإعجاب سمة تقديمه ، لذا لم ينل حظه من النقد البناء المستند إلى الكتاب والسنة ؛ مما يهدد بانتكاسة فكرية في هذا المجال . ذلك أن التراث البشري إما أن يعاد تقديمه بمنهج نقدي موضوعي فيكون منطلقا للتطوير وركيزة للتجديد ؛ وإما أن يقدم كمثال نموذجي يحتذى ـ وهو واقع الحال ـ ، فيكون خطوة إلى الوراء وانتكاسة إلى الخلف ، وعرقلة في سبيل التأصيل والتحديث.

ـ استعجالية بعض الصادقين من التيار الإسلامي ، ومبادرتهم بالمصاولة قبل اتضاح الرؤية وتبين الهدف وتكامل البديل .

ـ انتهازية الوصوليين من المنتسبين إلى التيار الإسلامي ، وحرصهم على سرقة جهود الحركة الإسلامية ومقايضة الحكام بها ، استجلابا للمناصب والرتب، واحتلابا للمصالح الخاصة والمنافع الآنية .

فما مدى قدرة الصحوة الحالية على الخروج من المأزق ومغادرة النفق ، إلى رحاب النظام الإسلامي الرشيد ؟

للإجابة عن هذا التساؤل ، لا بد من مراجعة نقدية للتاريخ العربي السياسي جاهلية وإسلاما ، تطبيقا سياسيا ، وفقها نظريا ؛ ومعرفة لأوجه الصواب فيه والخلل ، والتأثير والتأثر ، ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية ؛ دراسة معمقة تجمع بين الفقه والتاريخ ، وتحاكمهما معا إلى القرآن والسنة . ولا تعارض مطلقا في هذا، لأن الفقه هو مجرد فهم المسلم للنصوص، والتاريخ هو عمل المسلم وتصرفه تحت عين النصوص خضوعا لها أو تحايلا عليها أو تمردا ضدها. وبين الفقه والتاريخ عملية إثراء متبادلة، يتأثر التاريخ بالفقه لأن الأحكام الفقهية نافذة في التصرفات، ويتأثر الفقه بالتاريخ لأن كل تصرف يستصدر له حكم فقهي خاص. ويختلف الفقهاء في حكمهم على التصرفات تبعا لظروف الزمان والمكان والبيئة، وحالات الاختيار والاضطرار والحرية والإكراه. يتطور الفقه والتاريخ معا إلى الأمام، أو يرتكسان معا إلى الحضيض، على قدر علاقتهما بالشريعة الإسلامية ، ومفاهيمها الحضارية . فهما فرسا رهان الحياة الدنيا ، لا بد لفهم أحدهما من فهم الآخر . ولئن خفي هذا الارتباط الموضوعي بينهما في بعض ا الات ، فهو في ا ال السياسي أشد وضوحا .

الباب الثاني

التجربة السياسية للعرب قبل الإسلام

الفصل الأول
الجذور التاريخية للأمة العربية

العرب وعاء الإسلام الأول ، نزل القرآن بلسا م ، وبعثت النبوة في أشـرف بيو م ؛ وكانت التطبيقات الأولى عقيدة وسلوكا وتضحية ، واجتماعا واقتـصادا وسياسة في مجتمعهم ؛ وانبثق الاجتهاد الفقهي الأول ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، تنـزيلا للنصوص والأحكام على ما يستجد من حوادث وأحـداث على يد كرام صحابتهم .

ولا ريب أن لهذا التفاعل تأثيرا على التطور الفقهي المتعلق بجميع مجالات الحياة عامة ، وبالفقه السياسي على وجه الخصوص . إذ نادرا ما يتخلف تأثير الوعـاء في محتواه . ولا نقصد بالتأثير تغييرا في الإسلام كتابا وسنة ، فهما محفوظان من لـدن حكيم خبير ؛ ولكن التأثير قاصر على فقه الرجال ، ومستوى فهمهم للنـصوص ، ودقة التزامهم بتعاليمها ، وكيفية تنـزيلهم للأحكام الأصلية والمستنبطة على نشاط الفرد والجماعة وتصرفا ما .

إن مجال التأثير والتأثر بين العرب والإسلام واسع متشعب ، مساحة الخوض فيه تسع جميع مناشط الحياة ومكارهها . إلا أن ما يعنينا في الدراسـة هـو الجانـب السياسي ، أو فقه الأحكام السلطانية . وهو ما ينبغي أن نستكشف ما تسرب إليه من رواسب الجاهلية العربية الأولى ، دينية كانت أو عرفية أو فكريـة أو عـادات وتقاليد ؛ ومدى تأثيرها في الفقه السياسي ونظم الحكم لدى المسلمين .

إن البحث في هذا الاتجاه ولهذا الهدف حساس ومثير ؛ لأن النفـوس تـأنف الخوض فيه بسبب نفورها الفطري من الجاهلية ، ورفضها الاعتراف بإمكانية بقـاء رواسب لها في نفوس الأفراد ونظام ا تمع الإسلامي وإنتاجه الفكـري . مـع أن

الرسول صلى الله عليه وسلم خاطب أبا ذر ـ رضي الله عنه ـ قائلا : " إنـك امرؤ فيك جاهلية".

كما أن إيغال الجنس العربي في عمق التـاريخ ، ونـدرة الوثـائق المدونـة ، والحفريات المتعلقة بتاريخهم ، وإغفال الأخباريين لكثير من أيامهم ، يمثل صـعوبة أخرى في طريق البحث والاستنتاج . لذلك لا يسعنا إلا أن نحاول تجـاوز تلـك الحساسيات ، وتذليل هذه الصعوبات ، واستقراء ما بلغنا عن عرب الجاهلية علـى قلته ، لعله يأخذ بيدنا إلى الطريق ويقودنا إلى الهدف .

ولعل ما ينبغي ملاحظته في هذا ا ال أن الأمة العربية ذات جـذور تاريخيـة عميقة ، تكونت عبر حلقات تطور اجتماعي وعقدي وفكري طويـل ، أسـس مفاهيم وتقاليد وأعرافاً ، وكون تصورات ميتافيزيقية نظمت علاقات الأفراد فيمـا بينهم ، وعلاقا م بالحكام والقادة ، وعلاقا م بالطبيعة والجوار . متأثرين في ذلك كله بالحضارات الأولى في شمال الجزيرة العربية وجنو ا وشرقها وغربـها.

لقد كانت نقطة البدء لديهم الأمة الكلدانية التي تعتبر الأصل ، وما تفرع عنها من شعوب آشورية وبابلية وآرامية وعربية ؛ استوطنت اليمن والـشام والعـراق والحجاز ونجداً .

كما ساهم في تكوين هذه الأمة عامل الطبيعة مناخا وموقعا جغرافيا ، وبيئـة قاسية أضفت على الأخلاق والمعاملات طابعا متماثلا ، يغلب عليه الجفاء والتقشف والعنفوانية المزاجية الهوجاء ، وعفوية التصرف وبساطته وخشونته . لاسيما عندما يتعلق الأمر بما هو حيوي كالماء والكلأ ، فيتقاتل بنـو الأب الواحـد بـشراسة وضراوة، أوعندما تتحكم في العواطف أعاصير الفاقة والجوع وزوابع الأحقاد القبلية مجتمعة ، فتنطلق غرائز الانتقام من عقالها إلى حد قد يصل أكل لحم البشر ؛ ونسوق

مثالا على ذلك ما ذكره ابن حزم [1] من أن الأحدب بن عمرو الباهلي أخذ عفاق بن مري ـ من ربيعة ـ فشواه وأكله ، فقال فيه الراجز :

إن عفاقا أكلته باهلة تمششوا عظامه وكاهله وتركوا أم عفاق ثاكلة

أما تفاصيل حيا م ونظم اجتماعهم فليس لدينا عنها إلا مـصدران . أولهمـا المراجع التاريخية والأدبية التي تعود إلى العهود الإسلامية ، وهي لذلك غير محايدة أو موثقة . وثانيهما الإشارات القليلة المدونة قبل الإسلام في التراث اليوناني واللاتـيني والسرياني والآشوري والثمودي ، وما تضمنته نصوص التوراة ، ومـا ورد حـول مواجهات آشورية ، في بادية الشام والفرات والعقبة ودومـة الجنـدل وتيمـاء ، لجماعات عربية تدعى أرضهم " عربايا " ، أي أرض العرب . وذلك ما بين القرن التاسع و اية القرن السابع قبل الميلاد . وفيها ذكر لثمود وسـبأ وملـوك دومـة الجندل، وبعض الكيانات التجارية التي تتصارع حول طرق التجارة .

ولئن كان الأخباريون المسلمون يكادون يجمعون على تقسيم العرب من حيث القدم إلى طبقات : عرب بائدة ، وعرب عاربة ، وعرب مـستعربة ؛ فـإن هـذا التقسيم لا نجد له ذكرا في المصادر التاريخية القديمة ، يهودية كانت أو يونانيـة أو لاتينية أو سريانية ، مما يشير إلى أنه تقسيم عربي محض من العصر الإسلامي .

فالعرب البائدة هم عاد وثمود وطسم وجديس ، وأُميم وجاسم ، وعبيل وعبد ضخم وجرهم الأولى ، والعمالقة وحضور. وقد بينت الكتابات الثمودية والنقوش المكتشفة وجود أكثر هؤلاء الأقوام ، على رغم تشكك المستشرقين في ذلـك . إلا أ م لم يكونوا موغلين في القدم كما زعمت الروايات العربية . كما أظهرت هـذه الآثار أن هلاك العرب البائدة كان بسبب الكوارث الطبيعيـة ، زلازل وخـسفا وانزلاق تربة وهيجان براكين ، وعواصف وانحباس مطر ؛ وهو ما ذكره القـرآن الكريم وفصل أسبابه ونتائجه.

[1] - جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص 245

أما العرب العاربة ، العرباء ، فهم الخُلص ؛ لأن أول من تكلم بالعربية كـان منهم وهو يعرب ، من أبناء قحطان الذي ورد اسمه " يقطان " في التوراة (سـفر التكوين) ، من ذرية نوح عليه السلام .

ومن قبائل هذه الطبقة : جاسم بعمان والبحرين ، وبنو هيف وهـزال الأولى وبنو مطر وبنو الأزرق وبنو بديل ، وراجل وغفار وتيماء .

وأول من تولى المُلك منهم بعد قحطان هو يعرب ؛ كان ملكه باليمن ، حيث تغلب على بقايا عاد . ووزع إخوته على أقطار الجزيرة ؛ فجعل أخـاه " حـضر موت " على الأرض التي عرفت باسمه ، وأخاه " عمان " على أرض عمان ، وأخاه جرهم على الحجاز .

أما الطبقة الثالثة وهي العرب المستعربة ، فجدهم إسماعيـل عليـه الـسلام ؛ ويدعون "العدنانيين " نسبة إلى عـدنان ، و" النـزاريين " نـسبة إلى نـزار ، و"المعديين" نسبة إلى معد ، وكلهم من ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام .

ثم اندمج العرب العاربة من بقايا القحطانيين بالعرب المستعربة من العدنانيين ، وتكون منهم جميعا عرب الجاهلية الذين أدركوا الإسلام واستوعبوا شعوب العرب كلها بلغتهم التي نزل ا القرآن الكريم .

الفصل الثاني
النظم السياسية لعرب الجاهلية

انتظم العرب – كما هي سنة الاجتماع البشري – في مراتب ، أعلاها الشعب ، ثم القبيلة ، ثم البطن ، ثم الفصيلة ؛ فالشعب الأبعد مثل عدنان وقحطان ، والقبيلة مثل مضر وقريش وربيعة ، والبطن مثل بني عبد مناف ، والفصيلة مثل بني عبد المطلب وبني العباس .

ثم تكونت من هذه المجموعات دول وشبه دول في مختلف مناطق الجزيرة ؛ فكانت في الجوف – ما بين نجران وحضر موت – الدولة المعينية التي ازدهرت ما بين سنتي 1300 و 630 قبل الميلاد . ولما انقرضت حلت محلها مملكة سبأ ، ثم ممالك كمنة وقتبان وديدان ولحيان ونجران وحضر موت .

وفي الشمال قامت مملكة الغساسنة بالشام ، ومملكة النبط التي ضمت دمشق وسهل البقاع وفلسطين وحوران ومدين وسواحل البحر الأحمر ، ومملكة تدمر ، ومملكة كندة من كهلان بن سبأ في بادية الحجاز ، ومملكة الحيرة بالعراق قريبا من النجف والكوفة ، وملوكها من آل لخم وآل نصر ، والنعامنة والمناذرة وآل محرق .

كما ظهرت تجمعات سياسية أقرب إلى نظام حكومات المدن اليونانية ، كما هو حال مكة والطائف ويثرب ، وبعض القرى الغربية التي ليس لها ملك ، بل أسر تجارية هم الملأ من الوجوه والأشراف وكبار التجار والمحاربين ؛ يجتمعون في " دار الندوة " للتشاور في شؤون السلم والحرب ، تجارة ومقايضة وعلاقات وتحالفات وفض نزاعات.

ومهما كان شكل النظام السياسي لتجمعاتهم ، فإن الأصل عندهم ظل دائما هو القبيلة التي تقوم على رابطتي الدم والأرض ، وتتدرج فيها السيادة من رب الأسرة إلى رب القبيلة إلى رب العرب ، الذي هو الرئيس والحاكم والملك الذي

يفعل ما يشاء ، مستعينا بشيوخ القبائل ، " مستنيرا " بالإلهام المستمد من الأصـنام التي يعبدو ا .

كما كونت الأعراف والتقاليد والبدائية والخرافة والأوهام الدينيـة لـديهم ، شروطا للسيادة جعلتهم طبقات ومراتب ، أشـرافا وعامـة ، أحـرارا وعبيـدا وموالِـي؛ على رغم مظاهر المساواة الخادعة التي موهت ا البداوة في معـاملا م وعادا م وتقاليدهم . فدم الشريف لديهم لا يكافئه إلا دم شريف مثله ، ولا كفاية لغير العربي في الزواج إلا بغير العربية ، ودم الرئيس عندهم مقدس ويشفي من عضة الكلب، وشرف المال جعلهم أتباعا ومتبوعين ، مادحين وممدوحين . وقمة الشرف لديهم المَلِك وأهله ، ثم الأعيان والوجهاء والمقاتلون ، ثم الأسر التي تنجب الذكور أكثر من غيرها، ثم الأجراء والحرفيون والمزارعون والخدم والعبيد .

والتفوق في السيادة عندهم لكل من فاق غيره بالمال والعقل ، والدفع والنفع ، والفحولة وكثرة الأبناء من الذكور ، والقوة الجسدية والنسب والسجايا والعادات إلا أن لكل قبيلة ترتيبها لأولويات هذه المزايا كما ذكر صاحب خزانـة الأدب [1] نقلا عن شرائع المروءة للجاحظ ، قال :

(كانت العرب تسود على أشياء ؛ أما مضر فتسود ذا رأيها ، وأما ربيعة فمن أطعم الطعام ، وأما اليمن فعلى النسب . وكان أهل الجاهلية لا يسودون إلا مـن تكاملت فيه ست خصال : السخاء والنجدة ، والصبر والحلم ، والتواضع والبيان . وقيل لقيس بن عاصم :"بم سدت قومك ؟"، قال: " ببذل النـدى وكـف الأذى ونصرة المولى وتعجيل القِرى "). وقال الأصمعي: (ذكر أبو عمرو بـن العـلاء عيوب جميع السادة وما كان فيهم من الخلال المذمومة ، إلى أن قال : " ما رأيـت شيئا يمنع من السؤدد إلا قد رأيناه في سيد ؛ وجدنا الحداثة تمنع السؤدد وساد أبـو جهل بن هشام وما طَر شاربه، ودخل دار الندوة وما استوت لحيتـه . ووجـدنا البخل يمنع السؤدد وكان أبو سفيان بخيلا عاهرا ، وكان عامر بن الطفيـل بخـيلا

[1] - عبد القادر البغدادي في كتابه خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ج 3 ص 9

عاهرا وكان سيدا. والظلم يمنع السؤدد وكان كُليب بن وائل ظالما وكان سيد غطفان . والحمق يمنع السؤدد وكان عيينة بن حصن أحمق وكان سيدا . وقلة العدد تمنع السؤدد وكان السيل بن معبد سيدا ولم يكن بالبصرة من عشيرته رجلان . والفقر يمنع السؤدد وكان عتبة بن ربيعة مملقا وكان سيدا ") .

كما كانت لهم مقاييس للسؤدد والرئاسة مغرقة في البدائية والتخلف ، متعلقة بصفات جسمانية بيولوجية . ففي عيون الأخبار لأبي مسلم الدينوري[1] : (قيل لأعرابي:" بم تعرفون سؤدد الغلام فيكم؟"، فقال: " إذا كان سائل الغرة طويل الغرلةِ، ملْتاث الإزار، وكانت فيه لوثة، فلسنا نشك في سؤدده". وقيل لآخر:" أي الغلمان أسود ؟"، قال:" إذا رأيته أعنق أشدق أحمق فأقْرِب به من السؤدد"). وعرف معاوية بن أبي سفيان السؤدد بثلاث هن : الصلع واندحاق البطن وترك الإفراط في الغيرة .

إلا أن هذه الصفات والشروط الخاصة بالسؤدد عند العرب - بيولوجية وسلوكية - ،كان يطغى عليها توفر شرط واحد ، هو الغلبة بأي وسيلة كانت . فالذي يغلب قومه ويروضهم بماله أو سلاحه أو أنصاره هو السيد فيهم بلا منازع ؛ وهو الملك المُطاع الذي يفعل ما يشاء . وهذا شأن الشعوب البدائية عادة ، التابع فيهم مملوك واجبه الطاعة وتنفيذ الأوامر في النفس والأهل والولد والمال ؛ والملك عليهم مالك لكل شيء ، إذا طمع في مال صودر ، أو أمر بقتل امرئ قُتل ، أو هم بفاحشة مهد له سبيلها وأُضفيت على ممارسته الشرعية ، واعتبر ذلك منه فحولة ورجولة . وقد ذكر صاحب خزانة الأدب [2] كيف أفرط مِلك طسم على جديس ، حتى أمر بأن لا تزف امرأة من جديس إلا إذا أُتي بها إليه قبل زوجها. وسارت هذه السنة فيهم إلى أن هجتهم عروس منهم بقولها :

لا أحد أذل من جديس أهكذا يفعل بالعروس

---

[1] - 1 / 255
[2] - 10 / 261

فغضبت جديس ودبرت مكيدة لقتل الملك .

ولفظ " مِلك " من الألفاظ العربية القديمة وردت في جميع لهجـات العـرب ، وتلقب ا ملوك الحيرة وغسان وكندة . كما كانوا يطلقون على الملك أيضا لقب " الوحى "، أي النار . وقد روى الثعالبي في " فقه اللغة " [1]، عن ثعلب عن ابـن الأعرابي قال : " سألت ابن الأعرابي عن الوحى " ، فقال : " هو الملك ". فقلت:" ولم سمي الملك وحى ؟ " ، فقال : " الوحى : النار ؛ فكان الملك مثل النار يـضر وينفع " .

والسنة عندهم أن المُلك وراثي ينتقل من الأب إلى الابن الأكبر ، إلا ما شـذ . والنخبة من عشيرة الملك والوجهاء وشيوخ القبائل ورجال الدين هم أهـل الحـل والعقد الذين يشرفون على تنصيب الملك . وهم المستشارون الذين يعينونه علـى التخلص من مناوئيه ، وعلى إشباع رغباتـه وأهوائـه . ويطلـق علـيهم الأذواء والأقيال.

أما الطبقات الضعيفة فهم السوقة لأن الملك يسوقهم ، وهم بم لة الماشية مـن الراعي ، والرعاع من العصا ، والغوغاء السفلة تحت السوط ، إذا فزعـوا طـاروا ليس لهم مطلقا رأي في أمر أو كفاءة لإبداء نصيحة أو مشورة.

أما القوة العسكرية لدى ملوك العرب فقد كانت ضعيفة ؛ لا تكفي إلا لكـبح جماح التمرد الداخلي أو عدوان عرب الجوار . وذلك نظرا لضعف المنطقة اقتصاديا وفقرها ديموغرافيا ، بسبب طبيعة الصحراء وكثافة الهجرة منها إلى أماكن الخصب والرخاء . مما اضطر به ملوكهم في أغلب الحقب إلى الخـضوع للفـرس والـروم والأحباش ، والتأثر ببعض عادا م وتقاليدهم في الملك ، والاسـتعانة ـم ضـد منافسيهم من عرب الجوار . فظهر بذلك ما أُطلق عليـه في التـصانيف اللاتينيـة واليونانية القديمة : " عرب الروم " ، و" عرب الفرس " ، و " عرب الأحبـاش " .

[1] - ص 321

كما هو الحال في العصر الحديث الذي عرف " عرب أمريكا " ، و " عرب الاتحاد السوفياتي " ، و " عرب الصين " .

أما الدين الغالب فيهم فكان عبادة الأوثان ثم اليهودية والنصرانية . والناطق الرسمي باسم الأوثان كان لديهم هو الملك . وباسمها كانت تفتح المراسيم الملكية والأوامر والقوانين قبل نشرها على العامة . وكانت الأوثان في أول الأمر تحت رعاية الملك مباشرة ، ثم رئي أن يعين الملك لها سدنة يقومون ا ويسخرو ا لصالح السلطة، ومن أجل ترويض العامة .

أما الدخل المالي ، فكان من الضرائب وواردات الأرض التي تستثمرها الدولة مباشرة ، أو تؤجرها للعامة بجعلٍ يتفق عليه . ويتعهد الكبراء وسادة القبائل بجمع ريعها من الأتباع ودفع حصة الحكومة إلى خزانة الملك .

وزبدة القول أن عرب الجاهلية كانوا يشترطون للملك والسيادة شروطا وصفات من أهمها : الذكورة والفحولة والغلبة ، والقدرة على البطش وضرب الأعناق ، والسن وروابط الدم والنسب والوراثة . بالإضافة إلى شروط سلوكية أخرى كالعدل والعقل والنجدة والكرم ومستوى من العلم بالديانة الرسمية . ولكنهم مع ذلك ولوا النساء والغلمان والقُصر والبخلاء والحمقى والمعتوهين، والظلمة والعهر ، والعملاء للأجنبي فارسيا ورومیا وحبشيا . كما عرفوا سلطة الملك المطلقة في أموال الرعية وأنفسها وأعراضها ودمائها ؛ واستغلاله للدين ونيابته عن الأوثان المعبودة ونطقه باسمها، وتمييزه بين أفراد الرعية بمقياس الكفاءة بالمال والنسب والقوة ، وتعيينه المستشارين والبطانة من الأسرة المالكة ووجوه الأغنياء والمقاتلين ورجال الدين والمستفيدين الذين يعدون أهل الحل والعقد .

هذه الشروط التي اشترطها عرب الجاهلية في ساد م ، وتلك الصفات التي تحلى ا أو افتقدها ملوكهم ، والنظم الإدارية والعلاقات السياسية التي تميزت ا دولهم ، تجلت كلها واضحة بينة في نظم المسلمين السياسية بعد الانقلاب على الخلافة الراشدة وقيام الملوكية العاضة الجبرية ؛ تطبيقا عمليا ، وتشريعا فقهيا ، وتبريرا

أصوليا على يد كثير من فقهاء الأحكام السلطانية في فتاواهم ومصنفا م ؛ مما ساهم في إبعاد الفقه السياسي الإسلامي عن أصوله الحقيقية في الكتاب والسنة ، وعطـل تطوره وعاق مواكبته للحياة كما سيبدو إن شاء الله تعالى فيما يأتي من فصول هذه الدراسة .

الباب الثالث

تجربة الحكم في عهد الخلفاء الراشدين

الفصل الأول
العزيمة والرخصة في تصرفات الراشدين

دراسة العهد الراشدي ، وتجربة المسلمين السياسية الأولى ، موضـوع شـديد الحساسية ، زلت فيه أقدام ، وضلت فيه عقول وأفئدة ؛ ذلك لأن دراسة تصرفات الجيل الأول ضرورة يمليها واجب استنباط الأحكام الـشرعية والاسـتفادة مـن التجربة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، لكن مع المحافظة على أعراض هذا الرعيل القرآني وحرمته ، التي هي عند الله أعظم من حرمة الكعبـة . وإن كـان الصراع السياسي الذي أُقحموا فيه ، قد فتح أبوابا للتأويل وتوظيف النـصوص ، لنصرة فريق على فريق وطائفة على طائفة ، ثم تطور ذلك إلى الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه ، وعلى الأئمة الأطهار والصحابة الأبرار أنفسهم .

إننا باستيعاب الفترة الراشدية فقهيا وتاريخيا ، واختزالها في نظرة شمولية تاريخية، وتنـزيل حكم الشرع على تصرفات الصحابة - رضي الله عنهم - في موضوع سياسة الحكم ، يتضح لنا بدون أي لبس أو غموض ، أن طرق اختيارهم الخليفـة دارت بين حكمين شرعيين : عزيمة ورخصة .

العزيمة ما ترك الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين عليه ، وما فعله عثمـان وعلي رضي الله عنهما؛ إذ لم يستخلفا أحدا بعدهما .

والرخصة ما فعله أبو بكر وعمر رضي الله عنهما؛ إذ استخلفا بإشارة من عامة المسلمين ، مخافة الفتنة التي تتبعها الردة .

أما حكم العزيمة - عدم الاستخلاف - ، فقد أجمع عليه الصحابة رضـي الله عنهم، عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة ، عندما اختاروا أبا بكر ، ثم عندما اختاروا عمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم؛ ولم يدع أحد وصية من النبي

صلى الله عليه وسلم ، وتصرفوا في إطار الشورى ، محكمين العقل والمصلحة العامة المؤطرين بالشريعة، الخاضعين لها .

ولئن كان أبو بكر وعمر قد ترخصا في أمر الاستخلاف ، للضرورة القصوى التي قدراها حق قدرها ، خارج إطار الهوى والمصالح الخاصة ، فإنهما قد أكدا بأقوالهما وأعمالهما حكم العزيمة الذي ترك اختيار القيادة السياسية ، لعامة المسلمين، يبثون فيه شورويا بكل حرية .

يقول أبو بكر عندما حضرته الوفاة [1]: (وددت أني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن هذا الأمر ، فلا ينازعه أحد ، وددت أني كنت سألته : هل للأنصار في هذا الأمر نصيب ؟) .

ويقول أيضا[2]: (وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة ، كنت قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين ـ يريد عمر وأبا عبيدة ـ فكان أحدهما أميرا وكنت وزيرا) .

ويقول عمر في اليوم الثاني لبيعة أبي بكر ، دفاعا عن موقفه يوم السقيفة [3]: (أيها الناس ، إني قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت ، وما وجدتها في كتاب الله، ولا كانت عهدا عهده إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم ...) .

ويقول عن طريقة بيعة أبي بكر [4] : (إن بيعة أبي بكر كانت فلتة . فقد كانت كذلك ، غير أن الله وقى شرها ... وإنا والله ما وجدنا أمرا هو أقوى من مبايعة أبي بكر . خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة ؛ فإما أن نتابعهم على ما لا نرضى ، أو نخالفهم ، فيكون فساد) .

وعندما حضرته الوفاة ، وألح عليه الناس في أن يستخلف قال [5] : (إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني ـ يعني أبا بكر ـ . وإن أترك فقد ترك

[1] - الطبري 2 / 620 .
[2] - الطبري 2 / 619 .
[3] - تاريخ ابن كثير 6 / 301 .
[4] - الطبري 2 / 446 .
[5] - تاريخ ابن كثير 5 / 250 .

من هو خير مني - يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم - ؛ فقال ولده عبد الله : " فعرفت حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه غير مستخلف ") .

ثم يحذر وهو على فراش الموت ، كلا من علي وعثمان ـ رضي الله عنهما ـ من أن يستخلفا أقاربهما إن اختيرا للأمر ؛ فيقول لعلي [1] : (لعل هـؤلاء القـوم يعرفون لك حقك وشرفك وقرابتك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما آتاك الله من العلم والفقه والدين ، فيستخلفوك . فإن وليت هذا الأمر فاتق الله يا علـي فيه ، ولا تحمل أحدا من بني هاشم على رقاب الناس) .

ثم يلتفت إلى عثمان فيخاطبه[2]:(يا عثمان، لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنك وشرفك وسابقتك فيستخلفوك؛ فـإن وليت هذا الأمر فلا تحمل أحدا من بني أمية على رقاب الناس) .

كما قال لسعد بن أبي وقاص [3] : (أنشدك الله يا سعد ، إنْ وليت مـن أمـر الناس شيئا أن تحمل أقاربك على رقاب الناس) .

وعندما نصحه بعضهم باستخلاف ولده عبد الله ، أبى ذلك وحذر ابنـه مـن قبوله قائلا [4] : (يا عبد الله، إياك ثم إياك أن تتلبسها) .

وعندما أُحيط بعثمان رضي الله عنه تمسك بالعزيمة ، فلم يوص لأحد ، بـرغم مناورات البيت الأموي الذي ورمت أنوف أهله سعيا للخلافة ، ومحاولة للـسيطرة عليها ، بدعوى الدفاع عن الخليفة. حتى لقد عرض معاوية على عثمان رضي الله عنه [5] الاختيار بين أربعة أمور لفك الحصار عليه: أن يضرب رقاب علي وطلحـة والزبير ، أو أن يستقدم أربعة آلاف فارس من الشام للسيطرة على المدينة والـدفاع عن الخليفة، أو أن ينفي إلى الآفاق جميع صحابة النبي صلى الله عليه وسـلم، أو أن

[1] - الإمامة والسياسة 1 / 43 ، الطبري 2 / 264 .
[2] - المرجعان السابقان .
[3] - الطبري 2 / 264
[4] - الإمامة والسياسة 1 / 42 .
[5] - المرجع السابق 1 / 49 .

يجعل له عثمان الطلب بدمه . إلا أنه لم يجرؤ أحد من البت الأموي على أن يسأل عثمان استخلافه ؛ لأ م يعلمون عدم أهليتهم للأمر، ورفض كرام الصحابة ذلك، وتمسك عثمان بالعزيمة ؛ على رغم أنه كان أولى الناس بالترخص ، وقد رأى الفتن التي تأججت نارها بين المسلمين ، والمخاطر التي هددت مؤسسة الخلافة نفـسها ؛ فلم يوص لأحد وخرج من الدنيا متحللا من كل التبعات .

أما الإمام علي رضي الله عنه فقد حرضه العباس رضي الله عنه على أن يسألها الرسول صلى الله عليه وسلم أثناء احتضاره ؛ فأبى بشدة وقال [1] : (والله لا أسـألها رسول الله أبدا) .

وعقب وفاته صلى الله عليه وسلم قبيل بيعة السقيفة ، عرض عليه العباس ثانية أن يبايعه على ملأ من الناس [2] فيقولون : عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه ؛ فلا يختلف عليه أحد . فرفض ذلك أيضا .

وعندما توفي عمر رضي الله عنه قال الإمام علي كرم الله وجهه [3] : (يا أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعهد إلينا في هذه الإمارة شيئا، حـتى رأينا من الرأي أن نستخلف أبا بكر فأقام واستقام حتى مضى لسبيله . ثم إن أبـا بكر رأى من الرأي أن يستخلف عمر، فأقام واستقام حتى مضى لسبيله).

وعندما استشهد عثمان ـ رضي الله عنه ـ [4] اجتمع طلحة والزبير والمهاجرون والأنصار وأتوا عليا يبايعونه ؛ فأبى بشدة وقال لهم : (أكون وزيرا لكم خير من أن أكون أميرا ، ومن اخترتم رضيته) ، فألحوا عليه وقالوا : (لا نعلم أحق منك ، ولا نختار غيرك). وما زالوا يلحون عليه في الأمر حتى غلبوه فيه وأخرجوه إلى المسجد

[1] - تاريخ الطبري 2 / 236 ، تاريخ ابن كثير 5 / 251 ، السيرة الحلبية 3 / 457 .
[2] - الإمامة والسياسة 21/1
[3] -[3] - المرجع السابق 1 / 49 .
[3] تاريخ ابن كثير 5 / 250 .
[4] - تاريخ ابن خلدون 2 / 150 .

فبايعوه. وعندما قيل له وهو خليفة [1] : (ألا تستخلف علينا ؟) ، قـال : (مـا استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فأستخلف. ولكن إن يرد الله بالناس خيرا فسيجمعهم بعدي على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم) .

وروى أحمد في مسنده [2] بإسناد صحيح عن الأعمش عن سالم بن أبي الجعـد عن عبد الله بن سبع قال : (سمعت عليا يقول : " لتخضبن هذه من هـذا ، فمـا ينتظر بي الأشقى ؟ " . قالوا : " يا أمير المؤمنين فأخبرنا به نبير عترته " . قـال:"إذا تالله تقتلون بي غير قاتلي " ، قالوا : " فاستخلف علينا " . قـال : " لا ، ولكـن أترككم إلى ما ترككم إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم " . قالوا :" فما تقول لربك إذا أتيته ؟" ـ وقال وكيع مرة : إذا لقيته ـ . قال : " أقول : اللهم تركتني فيهم ما بدا لك ثم قبضتني إليك وأنت فيهم ، فإن شئت أصـلحتهم وإن شـئت أفسد م ") .

ومن غرائب التقديرات الإلهية في أمر الخلافة الراشدة ، أ ا بدأت بالسنة النبوية التي هي العزيمة ، إذ لم يستخلف النبي صلى الله عليه وسلم أحدا ، وتـرك الأمـر للمسلمين كافة ، يرون فيه رأيهم ويقررون فيه ما يظنونه مصلحة لهم . وقد أخرج كل من البغوي في مصابيح السنة عن حذيفة ، والترمذي ، قال : (حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن ، قال أخبرنا إسحاق بن عيسى عن شريك عن أبي اليقظـان عـن زاذان عن حذيفة ـ رضي الله عنه ـ قال : قالوا يا رسول الله لو اسـتخلفت ؟ قال :"إنْ استخلف عليكم فعصيتموه عذبتم ، ولكن ما حدثكم حذيفة فصدقوه ، وما أقرأكم عبد الله فاقرؤوه ") . ثم انتهت بالسنة النبوية التي هي العزيمة أيضا ، لدى كل من عثمان وعلي ، إذ تركاها كما تركها الرسول صلى الله عليه وسـلم شورى بين المسلمين . مما يرسخ القاعدة الأساسية التي لا تسمح لأحد بأن يتطاول على أمر الأمة أو يحتكره في نفسه أو أسرته أو قبيلته أو حزبه . ويبقى ما فعله أبو

---

[1] - تاريخ ابن كثير 5 / 251 .
[2] - مسند أحمد بتحقيق أحمد شاكر (2 / 242) .

بكر وعمر ضمن حكم الضرورة التي تبيح المحظورة وتفتح باب الترخص والتيسير ويرتكب لها الضرر الأخف دفعا للضرر الأكبر، لا سيما إذا خيفت فتنة تعقبها ردة.

إلا أن ما يجب توضيحه في هذا الأمر والتركيز عليه ، هو أن ما فعله أبو بكر وعمر يعد رخصة استخلاف لا رخصة توريث . إذ البون شاسع بين الاستخلاف، الذي قد تدعو إليه الضرورة القصوى ، المقدرة بقدرها المنضبطة بشروطها ؛ وبين التوريث الذي ليس لإباحته رخصة أو أصل عزيمة .

وأن الصحابة رضي الله عنهم، تصرفوا في أمر اختيار الخلفاء بين الرخصة والعزيمة، على أنه أمرهم وشأنهم ؛ يقررون فيه ما يرون من مصلحة، ويقدرون ما يحيط به من ضرورة ، ضمن سلوكيات فقهية تدينية بدهية . فلم يضيقوا على أنفسهم واسعا، ولم يكفر بعضهم بعضا ، ولم تقطع باختلافهم وشيجة رحم أو رابطة إيمان، ولم يسقطوا فيما انزلق إليه فقهاء الأحكام السلطانية بعدهم .

فما هي الظروف والمسوغات التي جعلت أبا بكر وعمر يلجآن إلى هذه القاعدة الفقهية ، قاعدة الرخصة بدل العزيمة، أو كما يقول الفقهاء : الأمر إذا ضاق اتسع؟

إن موقفهما هذا ينظر إليه من أربع زوايا :

1 - زاوية الترتيبات التي وضعها النبي صلى الله عليه وسلم لما بعد وفاته .

2 - زاوية فتن النفاق والردة والتمزق القبلي .

3 - زاوية مداولات سقيفة بني ساعدة ومقاييس الاختيار فيها .

4 - زاوية مناورات البيت الأموي للسيطرة على الحكم والانقضاض على السلطة .

الفصل الثاني

ترتيبات الرسول صلى الله عليه وسلم لما بعد وفاته

تأكد لدينا أنه صلى الله عليه وسلم لم يوص لأحد بالخلافة ، وما ورد عن استخلافه أبا بكر أو عليا أو غيرهما لا يثبت عند النقد والسبر ، باستثناء ما أخبر به مما يكون بعده ، مما يعد معجزة نبوية. وما أخبر به من مغيبات المستقبل ، بعضه أقره ورضيه، وبعضه استنكره وتبرأ منه . من ذلك الحديث الصحيح [1]: (تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها . ثم تكون خلافة على منهاج النبوة) .

أما توجيهاته صلى الله عليه وسلم في أواخر أيامه الشريفة ، فمن أهمها :

1 - بعثه [2] صلى الله عليه وسلم بعثا إلى الشام ، وأميرهم أسامة بن زيد ، وأمره أن يوطئ الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين . وأمره على فضلاء الصحابة ، وكبار المهاجرين والأنصار ، وجعل من جنوده أبا بكر وعمر على حداثة سنه ؛ فتكلم المنافقون في إمارته ، وقالوا :" أمر غلاما على جلة المهاجرين والأنصار " فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن تطعنوا في إمارته فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبل ، وإنه لخليق بالإمارة ، وكان أبوه خليقا لها " . ولكن المرض ابتدأ برسول الله صلى الله عليه وسلم فتأخر مسير جيش أسامة . ولما أعاد صلى الله عليه وسلم الأمر بإنفاذ الجيش وألح فيه، خرج أسامة، فضرب العسكر بالجوف، في طريق الشام على مسيرة ثلاثة أميال، انتظارا لما يكون من أمر مرض الرسول صلى الله عليه وسلم. ولو سار الجيش كما رسم له رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما حضر أبو بكر وعمر وفاته. ولسار أمر الخلافة على غير ما سار عليه يوم السقيفة .

[1] - مسند أحمد (5 / 341) ، الترمذي الحديث رقم 2225 .

[2] -الكامل في التاريخ 215/2 ،تاريخ الطبري 429/2

2 - أوصى صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر[1] رضي الله عنه بالصلاة بالناس ، عندما اشتد به المرض .

3 - أمر صلى الله عليه وسلم ألا يتخذ قبره مسجدا [2].

4 - أبرأ صلى الله عليه وسلم ذمته من حقوق الخلق ؛ إذ خرج في مرضه متكئا على الفضل بن العباس وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - ، حتى جلس على المنبر ، وكان مما خطب [3] : (أما بعد أيها الناس ، إنه قد دنا مني خلوف من بين أظهركم ، ولن تروني في هذا المقام فيكم ... فمن كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه ، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه ، ومن أخذت له مالا ، فهذا مالي فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قبلي ، فإنها ليست من شأني ...).

5 - لما اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم المرض ، قال [4]: " ائتوني بدواة وبيضاء ، أكتب لكم كتابا لا تضلون بعدي أبدا " ، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع ، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب ، فقال عمر : " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع ، وعندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله " . واختلف أهل البيت فاختصموا ، فمنهم من يقول : " يكتب لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم " ، أو قال : " قربوا يكتب لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم "، ومنهم من يقول ما قال عمر . فلما أكثروا اللغط والاختلاف، وغُم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لهم: " قوموا عني " . فلما ندموا ورجعوا إليه يطلبون الوصية، قال لهم: " دعوني فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه ". ثم أوصى بثلاث: أن يخرج المشركون من جزيرة العرب، وأن يجازى الوفد بنحو ما كان يجيزهم، وسكت عن الثالثة، أو نسيها الراوي .

[1] - الكامل في التاريخ 215/2 ،تاريخ الطبري 439/2
[2] - البخاري ،جنائز 48-62-72
[3] - الكامل في التاريخ 2 / 216 ، ابن كثير 5 / 231 ، الطبري 2 / 191 .
[4] - مسند أحمد 3/ 283 -235/4-45/5 ، الكامل 217/2

ولئن قال ابن عباس رضي الله عنهما [1]: " إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم" ؛ فإن ذلك في واقع الأمر وحكمة الله تعالى، لم يكن رزية؛ وليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكتم، أو يمتنع عن التبليغ. وليس موقف عمر رضي الله عنه رفضا للسنة النبوية، أو اعتراضا على توجيهاته صلى الله عليه وسلم ، أو شكا في عصمته وهو يوجع؛ لأن ما دعاه إلى ذلك إلا الشفقة والحنو عليه صلى الله عليه وسلم والحرص على راحته. كما أن الواقعة كلها اختتام مشهود للرسالة المحمدية، واختبار نبوي كريم للصحابة الموكلين بمتابعة الدعوة ومواصلة الطريق، واستشهاد لهم على تمام التبليغ. وكأنه صلى الله عليه وسلم يسألهم بلسان الحال: " هل أنتم بعدي محتاجون إلى مزيد إرشاد وتوجيه وتوصية ؟" ، وكأنهم يجيبونه ضمنيا بأنهم تلقوا كفايتهم وتزودوا من القرآن الكريم بحاجة دنياهم وأخراهم، وتشبعت أرواحهم بنور النبوة التي بلغت الرسالة كاملة، وأدت الأمانة تامة، ثم اختارت لقاء ربها. ولقاء الرب عز وجل مهمة ليست بالهينة؛ فلتترك لاستعدادها ومعاناة شوقها ... " دعوني فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه " .

هكذا تحمل المسلمون مسؤوليتهم، عند احتضار الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشهدوا على أنفسهم عندما سئلوا تعريضا وتورية ، فأجابوا تصريحا وحسما . وكأنما مشهد من ضمير الماضي وعمق الغيب يتجدد، إذ عرضت الأمانة على السماوات والأرض والجبال ﴿ فَأَبين أَنْ يحمِلْنها وأَشفَقْن مِنها وحملَها الْإِنسانُ إِنه كَانَ ظَلُوما جهولًا ﴾ الأحزاب 72 .

6 - في يوم الاثنين ، يوم وفاته صلى الله عليه وسلم ، خرج عليه السلام في صلاة الصبح [2] . فكاد الناس يفتتنون في صلاتهم فرحا، فتبسم صلى الله عليه وسلم فرحا لما رأى من هيئتهم في الصلاة. ثم رجع وانصرف الناس وهم يظنون أنه قد

[1] -تاريخ ابن كثير 251/5 .
[2] - الكامل لابن الأثير 218/2 ، السيرة الحلبية466/3 .

أفاق من وجعه. وعند عودته إلى بيته صلى الله عليه وسلم نزل به الموت، فجعل يأخذ الماء بيده الشريفة ويجعله على وجهه ويقول: " وا كرباه " ، فتقول فاطمة رضي الله عنها : " وا كربي لكربك يا أبت " ، فيقول صلى الله عليه وسلم :" لا كرب على أبيك بعد اليوم " .

وقد ثبت في الصحيحين من حديث أبي عوانة عن فراس الشعبي عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : (اجتمع نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم عنده ، لم يغادر منهن امرأة ، فجاءت فاطمة تمشي لا تخطئ مشيتها مشية أبيها، فقال: " مرحبا بابنتي " ، فأقعدها عن يمينه أو شماله، ثم سارها فبكت، ثم سارها فضحكت. فقلت لها : " خصك رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسرار وأنت تبكين ؟ " . فلما أن قامت قلت : " أخبريني ما سارك ؟ "، فقالت : " ما كنت لأفشي سر رسول الله صلى الله عليه وسلم ". فلما توفي صلى الله عليه وسلم قلت لها : " أسألك لما لي عليك من الحق لما أخبرتني " ، قالت : " أما الآن فنعم " ، قالت:" سارني في الأول قال لي:"إن جبريل كان يعارضني في القرآن كل سنة مرة، وقد عارضني في هذا العام مرتين ولا أرى ذلك إلا لاقتراب أجلي. فاتقي الله واصبري، فنعم السلف أنا لك "، فبكيت. ثم سارني فقال : " أما ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين، أو سيدة نساء هذه الأمة " فضحكت).

وفي رواية لعائشة رضي الله عنها [1] أنه صلى الله عليه وسلم لما مرض عرضت له بحةٌ ، فسمعته يقول : ﴿ مع الذِين أنعم الله علَيهم مِن النبِيين والصديقِين والشهداءِ والصالِحِين وحسن أُولَئك رفِيقًا ﴾ النساء 69. قالت عائشة : " فظننا أنه كان يخير " .

وعن ابن مسعود [2] قال : نعى إلينا نبينا وحبيبنا نفسه قبل موته بشهر، فلما دنا الفراق جمعنا في بيت أمنا عائشة فنظر إلينا وشدد فدمعت عينه، وقال : "مرحبا

[1] - السيرة الحلبية 3 / 468 .
[2] - الكامل 2 / 217 ، تاريخ الطبري 2 / 436 .

بكم رحمكم الله ، آواكم الله ، حفظكم الله ، رفعكم الله ، نفعكم الله ، وفقكـم الله ، نصركم الله ، سلمكم الله ، قبلكم الله ، أوصيكم بتقوى الله وأوصي الله بكم وأستخلفه عليكم ، وأؤديكم إليه . إني لكم نذير وبشير ، لا تعلـوا علـى الله في عباده وبلاده، فإنه قال لي ولكم : ﴿ تِلْكَ الدار الْآخِرةُ نجعلُها لِلذِين لَا يرِيـدونَ علُوا فِي الْأَرضِ ولَا فَسادا والْعاقِبةُ لِلْمتقِين ﴾ القصص 83 ، وقال: ﴿أَلَـيس فِـي جهنم مثْوى لِلْمتكَبرِين ﴾ الزمر 60 ." فقلنا : " متى أجلك ؟" ، قال : " قد دنـا الفراق، والمنقلب إلى الله وإلى سدرة المنتهى " . قلنا : " فمن يغسلك يا نبي الله ؟ " قال : " أهلي ، الأدنى فالأدنى " ، قلنا : " ففيم نكفنك يا نبي الله ؟ " ، قال : " في ثيابي هذه إن شئتم أو في بياض مصر، أو حلة يمانية " ، قلنا : " فمن يصلي عليـك يا نبي الله ؟ "، قال : " مهلا غفر الله لكم وجزاكم عن نبيكم خيرا " فبكينا وبكى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : " إذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا ، على شفير قبري ، ثم اخرجوا عني ساعة ؛ فإن أول من يصلي علـي جليسي وخليلي جبريل ثم ميكائيل ، ثم إسرافيل ، ثم ملك الموت مع جنود كثيرة من الملائكة بأجمعها ، ثم ادخلوا علي فوجا فوجاً، فصلوا علي وسلموا تسليماً؛ ولا تؤذوني بتزكية ولا برنة ولا صيحة، وليبدأ بالصلاة علي رجال أهل بيتي ثم نساؤهم ثم أنتم بعد. أقرئوا أنفسكم مني السلام، فإني أشهدكم أني قد سلمت علـى مـن بايعني على ديني من اليوم إلى يوم القيامة ". وفي رواية " أقرئوا أنفسكم مني السلام ومن غاب من أصحابي فأقرئوه مني السلام، ومن تابعكم على ديني فـأقرئوه مـني السلام ". فعليك السلام والرحمة، وعليك الصلاة التامة العامة يا خير خلق الله.

وكان آخر عهده صلى الله عليه وسلم بالدنيا، أن كان يقول[1]: " أحسنوا الظن بالله " ، ويوصي: " الصلاة وما ملكت أيمانكم "، وكررها حتى جعل يغرغر ا وما يفصح ا لسانه، ويدخل يده في قدح ماء ثم يمسح وجهه بالماء ويقول: " لا إله إلا الله، إن للموت لسكرات " ، وينصب سبابته ويقول : " في الرفيق الأعلى".

---

[1] - السيرة الحلبية 470/3 .

ويصمت الرسول صلى الله عليه وسلم عن مخاطبة الخلق ، ليواجـه اللحظـة الحرجة، في صعود روحه الطاهرة إلى السماء ، مخاطبا نفسه وهي مقبلة على ربها، بحياء المؤمن وشوق المحب وخجل الولهان، وخشية العبد المطيع:" يا نفس ما لـك تلوذين كل ملاذ؟" ثم يعرض صلى الله عليه وسلم عن نفسه مناجيا ربه:" اللـهم اغفر لي، واجعلني في الرفيق الأعلى". وكان آخر ما ناجى به ربه ، وكأن ربه قـد سأله ، فأجاب مبرئاً ذمته:" جلال ربي الرفيع، قد بلغت "[1]. ثم فاضـت روحـه الطاهرة إلى ربها وبقيت سنته العطرة ، وبقيت ريح المسك في يد أم سلمة رضي الله عنها بعد أن وضعت يدها على صدره الكريم ، جمعاً وجمعاً ، تتوضأ وتأكل ومـا يذهب ريح المسك منها. فصلى الله عليك يا رسول الله، يا طيب الذكر في الـدنيا والآخرة، يا نبينا وفخرنا ورحمة ربنا المهداة إلينا .

[1] - السيرة الحلبية 3 / 457 .

الفصل الثالث
فتن النفاق والرِّدة والتمزق القبلي

بدئ رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجعه لليلتين بقيتا من شهر صفر ، وسرعان ما شاع الخبر فتنمرت معسكرات النفاق والردة في مجتمع المدينة ومكة وأطراف الجزيرة كلها ، واشرأبت أعناق اليهود والنصارى للإجهاز على الإسلام .

أما النفاق فقد أثبت القرآن الكريم وجوده في المدينة فقال تعالى : ﴿ وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم ﴾ التوبة 101 ، وقال : ﴿ لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ﴾ الأحزاب 60، ويوم أحد تراجع عن القتال حوالي ثلاثمائة منافق يمثلون ثلث الجيش الإسلامي﴿وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون ﴾ آل عمران 167 .

وقد حاول معسكر النفاق عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، الإجهاز على الدعوة الإسلامية. وكان أول الناشطين لإثارة الفتنة وإيقاد نار التقاتل بين المسلمين ، أبو سفيان بن حرب؛ إذ قال عقب مبايعة أبي بكر رضي الله عنه:[1] " والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم ، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم ؟، أين المستضعفان؟ أين الأذلان ؟ ، علي والعباس ؟ ". ثم أقبل على الإمام علي رضي الله عنه وخاطبه : " يا أبا الحسن أبسط يدك أبايعك " ، فأبى الإمام علي عليه ذلك؛ فجعل يستفزه بشعر المتلمس :

[1] - تاريخ الطبري 2 / 449 .

إن الهوان حمار الحي يعرفـــه والحـر ينكره والرسلة الأجـــد
ولن يقيم على خسف يراد بـه إلا الأذلان حمار الحي والوتـــد
هذا على الخسف معكوس برمته وذا يشج فلا يبكي لـه أحـــد

فزجره الإمام علي وقال له: " إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طال ما بغيت الإسلام شرا . لا حاجة لنا في نصيحتك " .

وكان من أخطر مؤامرات المنافقين في هذه الفترة [1] أن جاء إياس بن عبد الله بن عبد ياليل من بني سليم إلى الخليفة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ ، وسأله أن يجهز له جيشا يقاتل به أهل الردة ؛ ففرح أبو بكر وجهز معه جيشا. فلما سار جعل لا يمر بمسلم و لا مرتد إلا قتله وأخذ ماله. فلما سمع أبو بكر بذلك بعث وراءه جيـشا آخر فرده ثم قتله .

وفي مكة نفسها لما وصل خبر وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إليها[2]، وعامِلُه عليها عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية، استخفى عتاب وارتجت المدينة وكاد أهلها يرتدون . فقام سهيل بن عمرو على باب الكعبة ، وصاح فيهم فـاجتمعوا فقال : "يا أهل مكة لا تكونوا آخر من أسلم وأول من ارتد. والله ليتمن الله هـذا الأمر كما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فلقد رأيته قائما مقامي وهو يقول: " قولوا معي لا إله إلا الله، تدين لكم العرب وتؤدي لكم العجم الجزية، والله لتنفقن كنوز كسرى في سبيل الله "، فمن بين مستهزئ ومصدق ، فكان ما رأيـتم. والله ليكونن الباقي " فامتنع الناس عن الردة .

أما الردة فقد طالت العرب ما خلا أهل المسجدين مكة والمدينـة ، ولم يبـق لصلاة الجمعة مقام إلا في الحرمين .

---

[1] - تاريخ ابن كثير 6 / 319 .
[2] - الكامل 2 / 220 .

وكانت أول ردة في الإسلام باليمن [1]، آخر حياة رسول الله صـلى الله عليـه وسلم بعد حجة الوداع، فقد ارتد الأسود عبهلة بن كعـب في عامـة مـذحج، وتعصبت معه نجران، وانضمت إليه مراد ، واستولى على صنعاء . ثم انجلت فتنتـه بقتله وأتت البشارة بذلك، آخر ربيع الأول مباشرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وعقب وفاته صلى الله عليه وسلم [2] ارتد أهل اليمامة والبحرين ، واسـتعانوا بالفرس ، وارتدت ربيعة وحنيفة وسليم وبنو تميم وحضر موت، واجتمعت غطفان وأسد على الردة . وكان على رأس بني أسد طلحة بن خويلد المتنبي، وعلـى رأس بني تميم الكاهنة سجاح، وعلى رأس بني حنيفة مسيلمة الكذاب ، وعلـى كنـدة الأشعث بن قيس .

هكذا ارتدت العرب على أعقا ا؛ منهم من ارتد وادعى النبوة، ومنهم من ارتد ومنع الزكاة، ومنهم من استوعبت الردة قبيلتهم جميعا، ومنهم من استوعبت بعض القبيلة. وأصبح المسلمون كالغنم في الليلة الممطرة لقلتهم وكثرة عدوهم وإظـلام الجو بفقد نبيهم .

وتطور الأمر إلى ما هو أخطر من ذلك بعد بيعة الصديق [3] ، فقد بعثت غطفان وأسد وطيء وفودا إلى المدينة، على أن يقيموا الصلاة ولا يؤتـوا الزكـاة؛ فلـم يستجب لهم أبو بكر، فرجعوا إلى عشائرهم وأخبروهم بقلة أهل المدينة، وطمعوهم فيهم. فجعل أبو بكر الحرس على أنقاب المدينة، وألزم أهلها بحضور المسجد، وقال لهم :" إن الأرض كافرة، وقد رأى وفدهم منكم قلة، وإنكم لا تدرون ليلا يأتون أم ارا، وأدناهم منكم على بريد ... فاستعدوا وأعدوا " . فما لبثوا ثلاث ليال حتى

---

[1] - الطبري 2 / 430 .
[2] - الفتوح 1 / 42 .
[3] -الكامل لابن الأثير 232/2

طرق المرتدون من أسد وطيء وغطفان المدينة المنورة غارة ، فقاد أبو بكر المعركة ضدهم بنفسه فانهزموا .

إن المتأمل لتطورات الفتنة عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، يكتشف تحالفا ضمنيا – على أقل تقدير – ، انعقد بين المنافقين والمرتدين . وكأنما خطة إياس بن عبد الله كانت تدور بشكل آخر في ذهن أبي سفيان الذي عرض على الإمام علي أن ينصره بجيش يملأ الأرض على أبي بكر خيلا ورجالاً [1] ؛ إذ لا يستطيع أن يجند هذا العدد الهائل إلا بتحالف بين المنافقين والمرتدين ، والمسلمون قلة مستضعفة ولا قدر لأبي سفيان عندهم لأنه من الطلقاء .

أما الصف المسلم الذي لا يشكو نفاقا ولا ردة ، فقد كان يعاني آفتين مزمنتين، آفة العصبية العائلية والقبلية ، وآفة التشوف إلى السلطة واحتكارها، وكلاهما قاتلتان.

كان المجتمع العربي المسلم يومئذ ، موزعا بين عديد من مراكز الاستقطاب العائلي والقبلي ، كما هو شأن المجتمعات البدائية ذات العصبية .

بنو هاشم ، وفيهم النبوة الخاتمة والسيادة الدينية قبل البعثة، وفيهم قال الرسول صلى الله عليه وسلم [2]: " إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة ، واصطفى من قريش بني هاشم ، واصطفاني من بني هاشم " .

وكان غرة جبينهم الإمام علي – كرم الله وجهه – ، بما فضله الله تعالى من قرابة ومصاهرة للرسول صلى الله عليه وسلم ، وما حباه به من علم وفضل وشجاعة وفصاحة وحكمة ، وقد قال عنه صلى الله عليه وسلم [3]: " أنا مدينة العلم وعلي بابها " . وكان حريا ببني هاشم إنْ ولي الخلافة أن يتخذوه جسرا لاحتكارها

---

[1] - الكامل لابن الأثير 2 / 220 ،تاريخ الطبري 2 / 449 .

[2] - مسلم كتاب الفضائل (باب فضل نسب الرسول صلى الله عليه وسلم) .

[3] -أخرجه ابن عبد البر في "الاستيعاب"، وصححه الحاكم ، وأخرجه الطبراني ورجاله رجال الصحيح .

في البيت الهاشمي ولذلك أوصاه عمر رضي الله عنه بقوله [1]:" لعل هـؤلاء القـوم يعرفون لك حقك وشرفك وقرابتك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما آتاك الله من العلم والفقه والدين ، فيستخلفوك . فإن وليت هذا الأمر فاتق الله يا علـي فيه ، ولا تحمل أحدا من بني هاشم على رقاب الناس " .

وعصبية بني أمية ورائدهم عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ ، ذو النـورين الذي تستحيي منه الملائكة . ولئن كان أغلب بني أمية بما فيهم زعيمهم في الجاهلية أبو سفيان ، من الطلقاء الذين لا مطمع لهم في الخلافة ، فإ م لم يكونوا قد نـسوا سيادةً في الجاهلية ذاقوا عسيلتها . ولو ولي عثمان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لاتخذوه جسرا للاستيلاء عليها واحتكارها ، ولأعملـوا الـسيف في رقاب الصحابة كما فعلوا فيما بعد، وهو ما حذر منه عمر رضي الله عنه عنـدما حضرته الوفاة أيضا.

وعصبية قريش مجتمعة ، ببطاحها وظواهرها ؛ وقد كانت العرب قاطبة تدين لها بالولاء والريادة الدينية ، لكو ا مقر الكعبة ومهد النبـوة وأوسـط العـرب دارا ونسبا.

وعصبية الأنصار ، الأوس والخزرج مجتمعين ، لكو م أبناء عمومة ومن العرب القحطانية من اليمن ، ولنصر م النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما نزل من القـرآن الكريم يشيد بجهادهم وبلائهم في نصرة الإسلام ، ولكو م أصحاب المدينة المنورة عاصمة الدولة، وسكا ا الأصليين ، والأكثرية العددية إذا قيـسوا بالمهـاجرين ، وليقينهم بأ م أحق من يحكم ويستأثر بالأمر .

ثم عصبية الأوس وحدهم والخزرج وحدهم ، مما يمثل صراعا تنافـسيا كامنـا ينتظر فرصة الظهور بين أبناء العم .

---

[1] - الطبري 264/2

فمن الأوس زعيماهم أسيد بن الحضير وسعد بن معاذ ، الأشهليان العقبيان النقيبان البدريان .

ومن الخزرج بنو النجار ، وسعد بن عبادة ، وأبو قتادة فارس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وثابت بن قيس خطيبه ، وقيس بن السكن الذي جمع القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والبراء بن أوس زوج أم بردة مرضعة إبراهيم ، ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكلا القبيلتين تتنافسان مجتمعتين مع قريش على السلطة ، كما تتنافسان فيما بينهما عليها أيضا . وكان تنافسهما فيما بينهما سببا لترجيح كفة قريش على الأنصار يوم السقيفة ، واختيار أبي بكر للخلافة . قال بن الأثير [1] : " ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة ، قال بعضهم لبعض ، وفيهم أسيد بن الحضير ، وكان نقيبا : " والله لئن وليتها الخزرج مرة ، لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ، ولا جعلوا لكم فيها نصيبا أبدا ، فقوموا فبايعوا أبا بكر " ، فقاموا إليه فبايعوه ، فانكسر على سعد بن عبادة والخزرج ما أجمعوا عليه ، وأقبل الناس يبايعون أبا بكر من كل جانب " .

هذه المخاطر المتعلقة بحركات النفاق والردة ، والتمزق القبلي والصراع على السلطة ومحاولة احتكارها ، إذا أضيف إليها مخاطر اليهود الذين كانوا يلعقون جراحهم في أطراف الجزيرة ، ويتحينون فرص الانقضاض على الإسلام وأهله ، وحالة الاستنفار لدى الوثنية الفارسية والمسيحية البيزنطية ، رعباً من الدين الجديد المنتصر وعنفوانية أهله ، وصدق قتاليتهم وصلابة عودهم ، تكون صورة المجتمع الإسلامي في الجزيرة ، والتهديدات التي تحاصره أشد وضوحا وأكثر قتامة .

هذه الظروف بما فيها من مخاطر ، استوعبها ثلاثة أقطاب من كبار الصحابة هم أبو بكر وعمر وعلي - رضي الله عنهم - ؛ إذ فهموا جوهر نظام الحكم في الإسلام وشكله ، وأنه أمر للمسلمين عامة مبني على الشورى قرارا وتنفيذا ومراقبة،

[1] - الكامل 2 / 242 .

واستوعبوا واقع الفتن والمشاكل التي تواجه المسلمين ، فتعاونوا على تجـاوز المحنـة وتثبيت أمر الإسلام في القلوب والأمن والوحدة في المجتمع ، بما تم إنجازه في سقيفة بني ساعدة ، تحت مسوغات شرعية سليمة ومبررات سياسـية كافيـة ، عزيمـة ورخصة، اختيارا واستخلافا وتدبيرا .

الفصل الرابع
مداولات سقيفة بني ساعدة

كان التنافس السياسي على السلطة في سقيفة بني ساعدة بين ثلاثـة أطـراف: قريش وهم عمدة العرب وعمادهم؛ والأوس ثم الخزرج، ولكل منهم سابقة السيادة في الجاهلية ولاحقة النصرة والجهاد في الإسلام . إلا أن هوى بني هاشم وأنصارهم كان مع الإمام علي رضي الله عنه، الذي تخلف عن حضور اجتمـاع الـسقيفة . وعندما فاخر عبد الرحمن بن عوف الأنصار بفضل أبي بكر وعثمان وأبي عبيدة بن الجراح عقب البيعة ، قال له زيد بن الأرقم [1] : " يا ابن عوف ، إننا لا ننكر فضل من ذكرت، وإن منا لسيد الخزرج ...ولولا أن عليا بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وغيره من بني هاشم ، اشتغلوا بدفن النبي صلى الله عليه وسلم ، وبحزنهم عليـه فجلسوا في منازلهم ما طمع فيها من طمع ، فانصرف ولا تهيج على أصحابك مـا لاتقوم به " .

والواقع أن الإمام عليا ـ كرم الله وجهه ـ بما أوتي من حكمة وبعـد نظـر، فضل ألا ينغمر في صراع حول السلطة، وأن يمتثل لتوجيهات الرسول صلى الله عليه وسلم، الخاصة بالإشراف على غسله وكفنه والصلاة عليه ودفنه، وتقبل التعـازي ورعاية الأسرة النبوية في فترة الحزن. فلم يحضر اجتماع السقيفة ولم يجار أحـدا في الحديث عن الخلافة، ولم يستغفله دعاة الفتنة والكيد للإسلام، أبو سفيان ومن على شاكلته. وبذلك فسح المجال واسعا لقيام مؤسسة الخلافة الراشدة غير الوراثية الـتي هي أمر للمسلمين كافة، والتي هي المحجة السياسية البيضاء في الكتاب والسنة .

وما قيل عن إبائه مبايعة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ مضطرب وغير صحيح ، ولا يثبت عند الفحص الدقيق . بل إنه كان أحرص الناس على سـلامة أبي بكـر

---

[1] - الفتوح 1 / 12 .

ونجاحه في القيام بما نيط به . وعندما عزم أبو بكر على قيادة حرب المرتدين بنفسه، وخرج شاهرا سيفه ، اعترض الإمام علي سبيله وثناه عن عزمه قائلا له [1] : " شِم سيفك ولا تفجعنا بنفسك ، فوالله لئن أُصبنا بك لا يكون للإسلام نظام " .

وعندما بويع عمر كان الإمام علي وزيره وعونه وبطانته الـصادقة المخلـصة الأمينة حتى إن عمر كان يقول[2]:"لولا علي لهلك عمر"، ويتعوذ من معضلة لـيس لها أبو حسن [3]. وعندما بايع الناس عثمان رضي الله عنه، قال عبد الله بن عبـاس للإمام علي[4]:" قد خدعوك حتى رضيت بخلافة عثمان"، فقال الإمام علي:" إ م لم يخدعوني ، بل إني رأيت الجميع راضون به فلم أحب مخالفة المـسلمين ، حـتى لا تكون فتنة بين الأمة ".

وعندما عرضت عليه الخلافة بعد مقتل عثمان وألحوا عليه في الأمـر ، قال[5]: " لا حاجة لي في البيعة ، دعوني والتمسوا غيري " .

ذه الروح العالية والنفس الأبية ، والحكمة الراجحة والتقوى العميقة ، والنظرة السياسية البعيدة والفهم الدقيق لجوهر الحكم في الإسلام ، نظر الإمام علي إلى أمر الخلافة فجنب المسلمين كوارث وفتنا هددت ا تمع المسلم والإسلام نفسه بالفناء والاضمحلال . وكان تخلفه عن ندوة سقيفة بني ساعدة من أهم ما يسر أمر الوفاق فيها على بيعة أبي بكر ، وجنب الأمة بداية وراثية للحكم .

لقد انقدحت شرارة السقيفة من منطلق غير سليم ، إذ تنادت كل مـن الأوس والخزرج من وراء ظهر المهاجرين ، على أساس قبلي عرقـي إقليمـي محـض ، باعتبارهما أصحاب المدينة ، وأبناء عمومة، ومن العـرب القحطانيـة، وأغلبيـة

---

[1] -تاريخ ابن كثير 312/6 .
[2] - العواصم من القواصم 202/1
[3] - الإصابة 509/2 ، ذيب الكمال 485/20
[4] - الفتوح م 335/1
[5] -الكامل لابن الأثير 98/3 .

الساكنة؛ وأن المهاجرين قلة من العرب العدنانية، طردهم أهلهم أصحاب السيادة والقوة والنفوذ من موطنهم الأصلي مكة .

وعلى رغم ما تشربته نفوس المسلمين الأوائل، من تعاليم إسلامية قيمة صهر م جميعا في أمة واحدة ، فإن رواسب مـن الماضـي وعاداتـه وأعرافـه وتقاليـده وحساسياته كان يذر قر ا بين الفينة والفينة ؛ في عهد رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، فيعالجها صلى الله عليه وسلم بالحكمة والموعظة الحسنة والوحي . أمـا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فقد انفسح ا ال لانفلاق نواة هذه الرواسـب في سقيفة بني ساعدة ، باتفاق بين الأوس والخزرج على احتكار الـسلطة ، تـداولا بينهما في إطار " منا أمير ومنكم أمير " .

إن فكرة التداول على السلطة التي ابتدعها الأنصار في غاية النضج الـسياسي بالنسبة لعصرها ؛ إذْ هي أساس النظم الديموقراطية المعاصرة . ولا أدري هل كـان هذا المفهوم التداولي للسلطة معروفا في ذلك العصر وقبله أم لا . إلا أن الفكـرة في حد ذا ا متقدمة على عصرها كثيرا . ولكن التداول يحتاج إلى مؤسسات سياسـية متينة تحميه من الاحتكار والاستئثار ، وهذا لم يكن متوفرا آنئذ . لذلك كان مـآل ما اتفق عليه الأوس والخزرج أن ينقض ، مهما حسنت النيات ورسخ الوفـاء في النفوس . وهو ما انتبه له الأوس عندما أُلقي في روعهم أن الخزرج إن تم لهم الأمر، سوف لن يتركوا للأوس نصيبا فيه ؛ فنقضوا اتفاقهم مع الخزرج وآزروا المهاجرين فتمت البيعة لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ ؛ ذلك أن خبر اجتماع الأوس والخزرج في السقيفة وما عزموا عليه ورد أبا بكر وعمر ؛ فانطلقا إليهم صحبة أبي عبيدة بن الجراح، وكان الحوار الشهير المدون في كل كتب السير والتاريخ الإسلامي . وكان من أهم حجج القرشيين فيه :

ـ فضل أبي بكر وسنه ، واحترام كافة المسلمين له ، لاسيما وقد قدمه الرسول صلى الله عليه وسلم لإمامة الصلاة في فترة مرضه الأخير .

ـ قريش أصلح لجمع شتات العرب في تلك الظروف العصيبة ، لكو ا أوسط دارا ونسبا ومقرا للكعبة ومنبتا للوحي والنبوة . فإن ولي الخلافة امرؤ من غيرهـا كانت الفتنة والردة . إلا أن أحدا لم يستشهد يوم السقيفة بنص من قرآن أو سـنة على فضل أبي بكر أو غير أبي بكر ، أو فضل قريش أو غير قريش ، أو وصية لفرد أو بيت أو قبيلة . وهذا يضعف ما روي من نصوص منسوبة للرسول صلى الله عليه وسلم في أمر الاستخلاف . وإنما كان المقياس الوحيد للترشـيح والاختيـار هـو مصلحة المسلمين وما فيه وحد م وأمنهم الاجتماعي والتفافهم حول عقيد م .

كما أن النقاش الذي دار بينهم يوم السقيفة ، وإن تخللته حـدة معهـودة في ا تمعات البدوية الفطرية ، قد أسفر عن نضج سياسي متقدم جدا على عصرهم؛ إذ الخلاف بينهم كان بين نظريتين كلاهما في عمق السياسة والحكمة .

ـ أولاهما تراعي المصلحة العاجلة ، وتحاول تلافي المخاطر الماحقة التي ـدد ا تمع المسلم والدين الإسلامي نفسه. وهي التي رفع لواءها أبو بكر وعمر وأبـو عبيدة بن الجراح .

ـ وثانيتهما تراعي المصلحة الآجلة، وأمن الأمة ومساوا ا وعـدم احتكـار السلطة والمسؤولية فيها، وجانب الأغلبية والأقلية في الساكنة؛ وهو ما كان يـراه الأنصار مما عبر عنه قيس بن شماس الأنصاري إذ قال [1] : " ... وأخرى فإنكم قـد علمتم ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم فينا من الفضائل الشريفة ، وقد خرج من الدنيا ولم يستخلف رجلا بعينه، وإنما وكل الناس ، وإنما وكل الله عز وجل عـن الكتاب والسنة الجامعة. والله تبارك وتعالى لا يجمع هذه الأمة على الضلال ، فنحن أنصار الله ولنا الإمامة في الناس. فهاتوا ما عندكم يا معشر المهاجرين . والسلام " .

كما ظهر بعد نظر الأنصار ونضجهم السياسي في حوار خباب بـن المنـذر الأنصاري مع أبي بكر عقب البيعة مباشرة ؛ إذ قال [2]خباب للأنصار بعد أن بايعوا

[1] - الفتوح 1 / 6 .
[2] - الفتوح 1 / 11 .

أبا بكر : " أتسكنوني وقد فعلتم ما فعلتم ، وكأني بأبنائكم وقد وقفوا على أبوا م يسألون الناس الماء فلا يسقون " .

فقال أبو بكر : " ومتى تخاف ذلك يا خباب " .

قال خباب : " إني لست أخاف منك ، ولكن أخاف من يأتي بعدك " .

قال أبو بكر : " فإذا كان ذلك ورأيت ما لا تحب فالأمر في ذلك الوقت إليك"

قال خباب : " هيهات يا أبا بكر ، من أين يكون ذلك إذا مضيت أنا وأنت ، وجاءنا قوم من بعد يسومون أبناءنا سوء العذاب ، والله المستعان " .

وما خشيه خباب وفكر فيه ، هو عين ما وقع فيما بعد إذ استباح بنـو أميـة المدينة المنورة ثلاثة أيام ، قتلوا فيها أبناء الأنصار وذبحوا رجالهم وانتهكوا أعـراض نسائهم .

لقد كان أبو بكر - رضي الله عنه - حريصا على أن يولى الخلافةَ رجلٌ قادر على ألا يجعل لأسرته أو قبيله طريقا إلى وراثتها أو احتكارها ؛ ولذلك رشح لها يوم السقيفة أحد رجلين :

أولهما صلب العود ، قوي الشكيمة ، يفرق منه الشيطان كما أخـبر بـذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] . فرعه في قريش أقل عددا وأضعف ناصرا ، هو عمر بن الخطاب، من بني عدي بن كعب بن لؤي بن غالب ، الـذين لا يرفعـون رؤوسهم أمام عنجهية بني أمية وشرف بني هاشم .

وثانيهما رجل دفعه صدقه وتجرده وولاؤه لربه إلى أن يقتل أباه في سبيل الله يوم بدر ، رجل نزل فيه قوله تعالى : ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِـن تَحْتِهَـا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ

[1] -صحيح مسلم بشرح النووي ، فضائل الصحابة (الحديث 22) 174/15 .

هم الْمفْلِحونَ ﴾ ـ ا ادلة 22 ـ ، وقال فيه صلى الله عليه وسلم [1] : " هذا أمين هذه الأمة " . هذا الرجل هو أبو عبيدة بن الجراح الذي قطع الصلة بأقرب النـاس إليه موالاة لربه. وذلك أكبر ضمان يحول دون توارث الخلافة إن وليها .

لذلك أخذ أبو بكر بيدي عمر وأبي عبيدة ورشحهما يوم السقيفة. إلا أ هـ ـا رفضا أن يتقدما عليه ثم أقحماه فيها. فتتابعت بيعة الأنصار والمهاجرين لأبي بكـر؛ ولم يتخلف إلا سعد بن عبادة الذي أنف ولج في أنفته مع بعض أنصاره وأقاربـه، فلم يبايع أبا بكر ولا عمر في خلافته، ورفض أن يقر الخلافة في قريش .

لقد كان أبو بكر وعمر يعرفان عزة الأنصار أوساً وخزرجاً، والقرشيين أمويين وهاشميين، وتعلقهم بالرئاسة وطموحهم إلى احتكارها وتوارثها؛ لذلك حرصا على أن لا يكون الأمر لرجل منهم، وأعا ما على ذلك تخلف الإمام علي عن حـضور اجتماع السقيفة .

وبقي أبو بكر وعمر برغم ترخصهما في أمر الاستخلاف مخافة الفتنة ـ وهو الهاجس الذي ظل ينغص حيا ما ـ ، وفيين لمبدأ العزيمة الذي هو عـدم جـواز التوارث واحتكار أمر المسلمين في أسرة أو قبيلة أو فئة .

فعندما احتضر أبو بكر ، كان له من بين أسرته وأصهاره وبني تيم رهطه ، من هم أهل للإمامة. ومع ذلك أعرض عنهم واستخلف عمر من بطن آخر مستضعف في قريش هم بنو عدي .

كان لـه ابنه عبد الرحمن شقيق عائشة ـ رضي الله عنها ـ ، شهد اليمامة وقتل سبعة من أكابر المرتدين، منهم محكم اليمامة الذي كان في ثلمة من الحصن، فرماه عبد الرحمن بسهم فأصاب مقتله ودخل المسلمون من تلك الثلمة . وهو الذي وقف في وجه معاوية عندما أراد أخذ البيعة لولده فقال له [2] : " أهرقلية ؟ كلما مـات قيصر كان قيصر مكانه ، لا نفعل والله أبدا " .

---

[1] -الكامل في التاريخ 24/3 .

[2] - الإصابة 2 / 408 .

وكان له الزبير بن العوام ، زوج ابنته أسماء وحواري رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمته، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وقاتله في النار .

وكان له طلحة بن عبيد الله [1] أحد العشرة المبشرين بالجنة ، من رهطه بني تيم بن مرة بن غالب بن فهر ، يجتمع مع أبي بكر في عمرو بن كعب بن سعد بن تيم ، ويجتمعان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب .

ومع ذلك لم يختر للخلافة إلا عمر ، وفاء منه لمبدئه وتجردا لعقيدته ، ومعرفة دقيقة لما يجري في مجتمعه ، وحرصا منه على قمع الفتن المتوارية تحت الرماد ، وتثبيت أمر الإسلام في النفوس وعلى أرض الواقع ، واستمرار مسيرة الفتح والدعوة في الآفاق .

ولئن كان بعض المهاجرين والأنصار كرهوا استخلاف عمر ، وقالوا لأبي بكر في مرض موته [2] : " نراك استخلفت علينا عمر وقد عرفته ، وعلمت بوائقه فينا وأنت بين أظهرنا ؛ فكيف إذا وليت عنا وأنت لاق الله عز وجل فسائلك ، فما أنت قائل؟"؛ فإن رد أبي بكر عليهم كان حاسما حازما : " إني وليت أمركم خيركم في نفسي ، فكلكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له ؛ وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت . أما والله لتتخذن نضائد الديباج وستور الحرير ، ولتألمن النوم على الصفوف الأذربي ـ نسبة إلى أذربيجان ـ كما يألم أحدكم النوم على حسك السعدان " .

وعندما رفض عمر ترشيح أبي بكر له وقال : " لا حاجة لي بها "، زجره أبو بكر قائلا : " لكنها إليك حاجة ، والله ما حبوتك بها ، ولكن حبوتها بك " .

وعندما احتضر عمر ، كان يستطيع إذ ترخص بالاستخلاف ، أن يختار أحد أقاربه، وعلى رأسهم ابنه عبد الله الذي رشحه للخلافة بعض الأنصار والمهاجرين ، ولكنه رفض ذلك بشدة ، وحذر ابنه من قبولها .

[1] - تاج العروس 8 / 216 .
[2] - الإمامة والسياسة 1 / 36 .

كذلك عثمان ـ رضي الله عنه ـ ، كان له من الأقارب والأصهار ، ومن بني أمية من قادة الجيوش وأمراء الشام ومصر ، من هم قادرون على السيطرة والاستئثار بالسلطة والمغالبة عليها ، ومع ذلك تمسك بالعزيمة ولم يستخلف .

والأمر نفسه لزمه الإمام علي ؛ إذ لم يستخلف برغم إلحاح أصـحابه عليـه . فكانت بذلك العزيمة هي الأصل ، وهي السنة التي ترك النبي صلى الله عليه وسـلم المسلمين عليها ، وهي ما التزم به عثمان وعلي . وكانت الرخصة هي التيسير تلافيا لفتنة تعقبها ردة وهي ما فعله أبو بكر وعمر بتجرد دقيق تام ، لا شبهة فيه لهوى أو غرض أو آفة محاباة أهل أو أقارب .

لقد كانت مقاييس الاختيار طيلة العهد الراشدي مبنية على أسس واضحة بينة ثابتة ، من أهمها :

1 - المساواة المطلقة بين المسلمين ، لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أحمر أو أسود إلا بالتقوى . وما ذُكر من اشتراط القرشية ليس له أصل في الشرع ، إلا ما رئي من مصلحة جمع شمل أو وحدة صف في ظروف عصيبة .

2 - مقياس " الأصلح " للمرحلة والحالة ، وهو ما اختير له أبو بكر ثم عمر من بعده . ذلك أن التصرفات عند العقلاء تكون لجلب منفعة أو دفع مضرة . ودفـع المضار مقدم على جلب المنافع . ودفع الضرر المظنون واجب ، فما بالك بالـضرر المستيقن ؛ وهو ما كان الحال عليه عند اختيار أبي بكر وعمر . وقد حلـف أبـو هريرة ثلاثا [1] على أنه (لولا أن أبا بكر استخلف ما عُبِد الله) . وأكد عمر مرارا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، وأنها كانت دفعا للفتن [2]: " ... أمـا والله ما وجدنا فيما حضرنا أمرا هو أوفق من مبايعة أبي بكر" . وعندما سئل أبـو بكر : " هل أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم لأحد ؟ " ، قال [3] : " ود أبو بكر

[1] - ابن كثير 6 / 305 .
[2] - السيرة الحلبية 3 / 383 ، ابن كثير 5 / 246 .
[3] - ابن كثير 5 / 250 .

أنه وجد عهدا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرم أنفه بخرامة " . وعنـدما سئل : " ما حملك على أن تلي أمر الناس وقد نهيتني أن أتأمر على اثنين ؟ " ، قال : " لم أجد من ذلك بدا ، خشيت على أمة محمد صلى الله عليه وسـلم الفرقـة " . وقال أيضا : " ... فبايعوني وقبلتها منهم وتخوفت أن تكون فتنـة بعـدها ردة " ، وقال مرة : " وما كنت حريصا على الإمارة يوما ولا ليلة ولا سألتها في سـر ولا علانية " .

3 - الواقعية في التعامل مع الأحداث ، فلم يجنحوا نحو المثالية وسراب الخيال ، ولم ينهاروا لثقل المسؤولية وإظلام الجو عليهم بفقد نبيهم ، وتألب أرتال النفـاق والردة واليهود والنصارى عليهم . بل جمعوا أمرهم ووحدوا قرارهم وأقاموا دولتهم الراشدة، مقدمين دفع المضار على جلب المنافع ؛ حتى إذا اندفعت الأضرار انطلقوا إلى جلب المنافع ، فتحا مبينا ونشرا لدعوة الحق والعدل . وبذلك كان عهدهم حقا عهد خلافة رشيدة .

الفصل الخامس
مناورات البيت الأموي للانقضاض على السلطة

كانت القيادة في الجاهلية لبني هاشم وبني أمية ، وكلا الحيين من قريش ، ينتميان إلى عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك من العدنانية ، ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام .

وكان لعبد مناف من الولد : هاشم (عمرو) ، والمطلب ، وعبد شمس ، ونوفل. وكان هاشم وعبد شمس توأمين . ولم يبق لهاشم عقب إلا عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبيه عبد الله ،[1] وكان بنو هاشم قلة بالنسبة لبني عبد شمس، خاصة من ولده أمية. والغلبة في البداوة تكون بكثرة عدد الذكور في العائلة الواحدة داخل القبيلة، وفي القبيلة داخل القوم؛ لذلك كان التنافس شديدا على الرئاسة بين فرعي بني هاشم وأمية. وإذ احتفظ بنو هاشم في الجاهلية بالسيادة الدينية؛ فإن بني أمية غلبوا على السيادة العسكرية، فحاربوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقيادة أبي سفيان ورهطه. ثم عندما انهزموا في فتح مكة، عفا عنهم الرسول صلى الله عليه وسلم قائلا: "اذهبوا فأنتم الطلقاء " .

وظل زعيمهم أبو سفيان في أول إسلامه على شيء من النفاق والريبة، حتى إنه لما رأى الناس يطؤون عقب رسول الله صلى الله عليه وسلم حسده، وقال في نفسه:" لو عاودت الجمع لهذا الرجل". فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره، ثم قال له: " إذن يخزيك الله " .

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان موقنا بأن المسلمين لن يرضوا برئاسته وزعامته ؛ ولذلك خطط لركوب موجة التنافس على الخلافة، فحاول

---
[1] - جمهرة أنساب العرب 15 .

تحريض العباس وعلي ـ رضي الله عنهما ـ على رفض بيعة أبي بكر، إلا أن كيده فشل واندحر .

وطيلة عهد الخلفاء الراشدين ركب وقومه، موجة الولاء والتقرب لمن بيده السلطة، وهو جه منذ أسلم وطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعين ولده معاوية كاتبا له وأن يتزوج بنته الثانية عزة بنت أبي سفيان، واستعان على ذلك بأختها أم حبيبة؛ فأجابه للأولى ولم يجبه للثانية مبينا له أن الجمع بين الأختين لا يحل[1]. وفي نفس الوقت كان رجل آخر من بني أمية ، عم لعثمان بن عفان ، هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، يتنقص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويغتابه، ويتسمع ما يسِره إلى أصحابه فيفشيه إلى المشركين من قريش؛ كما كان يقلده في مشيته وبعض حركاته بشكل ينطوي على التهكم. فنفاه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الطائف. وكان أموي ثالث كاتبا للوحي هو عبد الله بن أبي سرح، ولكنه ارتد؛ فأهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه، فشفع له عثمان يوم الفتح فقبل توبته وعفا عنه [2] .

وعندما توفي الرسول صلى الله عليه وسلم، كان عامله على مكة عتاب بن أسيد بن أبي العاص ابن أمية، فخنس واختبأ عن القوم وتركهم للردة تأكلهم، لولا أن سهيل بن عمرو وعظهم على باب الكعبة فثبتوا على الإسلام.

هذه الحالة الأموية لم تكن خفية على أبي بكر؛ ولذلك كان يحاول الاستفادة للإسلام من شجاعتهم وخبرتهم الحربية بأقل الأضرار. وعندما بعث يزيد بن أبي سفيان إلى الشام واليا، كان من أبرز نصائحه له ألا يولي أقاربه، وقد روى الحاكم عن يزيد بن أبي سفيان وقال صحيح الإسناد، قال : (قال لي أبو بكر الصديق رضي الله عنه حين بعثني إلى الشام: " يا يزيد إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكثر ما أخاف عليك، بعدما قال رسول الله صلى الله عليه

---

[1] - ابن كثير 8 / 21 .
[2] - ابن كثير 7 / 151 .

وسلم:"من ولي من أمور المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة فعليه لعنـة الله. لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم ").

ولما مات يزيد بن أبي سفيان في طاعون عمواس[1]، واستخلف أخاه معاوية على دمشق، أمضى عمر بن الخطاب له ذلك. وعندما أخبر أبو سفيان زوجته هند بموت ابنها يزيد بكت، وحين أخبرها بتولية أخيه معاوية مكانـه كفكفـت دموعهـا وفرحت. وكان هذا أول الطريق الذي مكن بني أمية من الانقلاب على الخلافـة الراشدة وإقامة ملكهم في الإسلام .

ثم عندما ولي عثمان بن عفان واستكتب مروان ابن طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم بن أبي العاص، تمكن بنو أمية من دار الخلافة وأخذوا يعيثون فيها من وراء ظهر عثمان رضي الله عنه.

ثم في سنة سبع وعشرين للهجرة، عندما عزل عثمان عمرو بن العاص عن مصر وولى عليها أخاه لأمه عبد الله بن أبي سرح[2]، صارت السلطة كلها عمليا بيد بـني أمية؛ معاوية في الشام حيث الكثافة السكانية وكثرة الجند والمال، وضعف الـولاء للإسلام لحداثة الناس به، وكثرة أهل الذمة الحاقدين على منبت الوحي وأهله .

وعبد الله بن أبي سرح في مصر حيث الكثافة السكانية والوفرة المالية وحداثـة الناس بالإسلام وكثرة أهل الذمة من القبط كما هو الحال في الشام .

ومروان بن الحكم في مركز الحكم كاتبا خاصا للخليفة، ومستبدا بأمر الخلافة بيده خاتمها وأوامر حلها وربطها.

هذا الثلاثي الأموي ، كان ينسق خططه الخاصة بالسيطرة على الحكـم بدقـة متناهية، ويعد عثمان مجرد مرحلة ينبغي تجاوزها، ويوقن أن كرام الـصحابة قـد تجاوزهم الأحداث سياسيا، ولم يبق لهم أي قدرة على استرجاع المبادرة والعودة إلى

---

[1] - ابن كثير 7 / 95 .
[2] - ابن كثير 7 / 151 .

النهج الذي يرضونه لدينهم وأمتهم. لذلك عندما قال عثمان لمعاوية[1]:"ما ترى، فإن هؤلاء المهاجرين قد استعجلوا القدر، لا بد لهم مما في أنفسهم"، قال له معاوية:" الرأي أن تأذن لي فأضرب أعناق هؤلاء القوم ". قال عثمان :" من ؟ " ، قال معاوية: " علي وطلحة والزبير "، قال عثمان: " سبحان الله ، أقتل أصحاب رسول الله بلا حدث أحدثوه ولا ذنب ركبوه ؟". قال معاوية : " فإن لم تقتلهم فإنهم سيقتلونك " ، قال عثمان : " لا أكون أول من خلف رسول الله في أمته بإهراق الدماء " ، قال معاوية: " فاختر مني إحدى ثلاث خصال "، قال عثمان : " وما هن ؟"، قال معاوية:" أرتب لك هاهنا أربعة آلاف فارس من خيل أهل الشام يكونون لك ردءا وبين يديك يدا ... الخ " . وهذا عين ما اقترحه والده أبو سفيان من قبل على الإمام علي عندما حرضه على معارضة بيعة أبي بكر، فرفض ذلك علي كما رفضه عثمان .

كان منهج بني أمية في التخطيط للانقضاض على الحكم ، لا يرعوي عن اتخاذ كل السبل مهما كانت دنيئة ؛ كالاغتيال السياسي والتسميم والدس ، وتفريخ الفتن في الصف المسلم عامة وفي بيت الخلافة زمن عثمان، وفي جيش علي أثناء خلافته. ولا يسعنا في هذا المجال، إلا أن نؤكد أن التخطيط الأموي لإسقاط الخلافة الراشدة وإقامة الملك لم ينل حظه من الدراسة التاريخية والتنقيب الموضوعي، لكشف كثير من الجرائم السياسية التي وقعت آنذاك، وصبت كلها في صالح البيت الأموي. بدءا من الرسالة التي زورها مروان بن الحكم باسم عثمان لوفد مصر المتظلم، إلى والي مصر الأموي عبد الله بن أبي سرح، يأمره فيها بقتل محمد بن أبي بكر الصديق والمتظلمين؛ ومرورا بقتل طلحة غيلة على يد مروان بن الحكم يوم الجمل، وهما معا في معسكر واحد خلف عائشة رضي الله عنها. وباغتيال الزبير بن العوام وقد غادر جيش الخارجين على الإمام علي نادما تائبا . وباغتيال الإمام علي الذي أُدرج في قصة متهافتة عن محاولة لاغتيال ثلاثة ، هم علي ومعاوية وعمرو بن

---

[1] - الإمامة والسياسة 1 / 49 .

العاص، فقُتل واحد فقط هو علي ، ونجا الآخران معاوية وعمرو بن العاص . مع العلم بأن معاوية كان قد عرض على عثمان أن يقتل عليا وطلحة والزبير فرفض ذلك. وقُتل الثلاثة فعلا غيلة في ظروف غامضة.

إن سعي معاوية للملك ومحاربته بني هاشم من أجله ليس ظنا وتخمينا واستنتاجا، بل هو حقيقة واقعية أكدها أفعال آل أمية وأقوالهم. ومعاوية نفسه إذْ أخذ البيعة لولده يزيد من أهل المدينة قال لقومه[1]: " لأخبرنكم عني يا بني أمية، لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظمتم ملوككم. فإذا تمناها كل امرئ لنفسه وثب بنو عبد المطلب بن هاشم في أقطارها، وقال الناس : آل الرسول، فكانت الخلافة فيهم كحجر المنجنيق يذهب أمامه ولا يرجع وراءه " .

لقد تعاون من بني أمية على إسقاط الخلافة بيتان، بيت أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وبيت مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس. ثم بعد أن تم لهما ذلك استأثر بالملك أولا معاوية بن أبي سفيان وأبناؤه نيفا وعشرين سنة. ثم انقلب عليهم ابن عمهم مروان وأبناؤه. والبيتان كلاهما جعلا السلطة وراثية دموية لا تراعي في مؤمن إلا ولا ذمة .

ومن غرائب التقديرات الإلهية أنهم بعد أن قتلوا نبلاء العترة النبوية وشردوهم ، وأذلوا نساءهم وأطفالهم في سبيل الملك؛ سلط عليهم في آخر أيامهم بنو العباس ، فقتلوا منهم الأحفاد بالأجداد، والنساء والأطفال بالرجال، واستأصلوا شأفتهم. ولم يثبت أبدا أن آل البيت قد سلطوا على بني أمية أو أخذوا بثأرهم منهم.

---

[1] - كتاب الأوائل 191 .

الفصل السادس
الخلافة الراشدة من خلال ممارسة السلطة

اتضحت راشدية الخلافة الأولى بدون أي لُبس أو غموض فيما تقدم ، من حيث طريقة اختيار القادة . وهو الجانب الشكلي من النظام السياسي ، الذي تختار فيه الأمة بواسطة الشورى وتحت حاكمية الشريعة ثم المصلحة العامة ، وما هو منطقي من تصرفات العقلاء ، رجال التنفيذ والتدبير والقيادة .

إلا أن للنظام السياسي ركنين أساسين : شكله وجوهره . فطريقة اختيار الرجال من عناصر الشكل ، أما الجوهر فهو ممارسة السلطة الفعلية قرارا وتنفيذا وتسييرا للمرافق ومراقبة ومحاسبة للمسؤولين .

فكيف كانت الممارسة السياسية للسلطة في هذا العهد حتى استحق صفة الرشد والراشدية ؟

لعل أهم ركائز جوهر الحكم في عهد الراشدين كان ركنا ركينا في البناء السياسي، هو الشورى الجماعية المنضبطة بالعقيدة والشريعة ، على أساس قوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وما بينته السنة النبوية المطهرة .

وكانت مقومات الشورى عندهم عرض القضايا وأوجه حلولها على عامة المسلمين في المسجد ، وضمان حرية الاجتهاد وإبداء الرأي بكل خلق كريم، لا قذف ولا تعريض، ولا مجاملة على حساب الحق، ولا تغليب هوى أو مصلحة خاصة. وبعد التداول المفتوح وسبر الآراء ونقدها ، يتم اتخاذ القرار الملزم للخليفة والأمة، إما بانعقاد إجماع أو اتفاق أغلبية. والأغلبية كما نعلم مقياس شرعي ورد في السنة النبوية العملية؛ إذ نفذ الرسول صلى الله عليه وسلم الرأي المخالف لرأيه في غزوة أحد . وفيما رواه البختري بن عبيد بن سليمان عن أبيه عن أبي ذر – رضي

الله عنه ـ عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال[1] : " اثنان خير من واحد ، وثلاث خير من اثنين ، وأربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة ، فإن الله عز وجـل لـن يجمع أمتي إلا على هدى " . والجماعة في هذا الحديث وردت بمعنى الأغلبية . ولئن وصفوا رواية البختري عن أبيه بالضعف ، فإن حديثه هذا تقويه السنة العمليـة ، وعمل الراشدين بمقتضاه ، وأحاديث الجماعة ولزومها ، التي وردت بعدة روايات تبلغ درجة التواتر المعنوي .

هكذا كان ينشأ القرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي والحربي بالإجماع أو الأغلبية ، في القضايا الدنيوية التي لم يرد فيها نص ؛ ثم ينفذ تحت مراقبة جميع أفراد الأمة ونصحهم وتعاو م .

ثم بعد حين انتقل هذا المقياس ـ مقياس الإجماع والأغلبيـة ـ مـن ا ـال السياسي إلى ا ال الفقهي ؛ عندما اضطر المسلمون إلى استنباط أحكام شرعية من نصوص الكتاب والسنة لما يجد من حوادث وأحداث . فعرف بذلك في علوم الفقه وأصوله مصطلح "الإجماع" ، ومصطلح "قول الجمهور" الذي هـو رأي أغلبيـة ا تهدين أو المذاهب .

هذا في القضايا العامة والخطط التي تمس المصالح الكلية وسياسة الدولة وا تمع. أما القضايا الجزئية والتنفيذية والإجرائية ، فقد كانت موكولة إلى الجهاز التنفيـذي برجاله ومرافقه .

ولقد كان منتظرا أن تتطور هذه التجربة الفذة المبنية على الشورى ، بعلاقتـها العضوية مع الاجتهاد السياسي وحرية الرأي ، ومفهومي الإجماع والأغلبية في إطار الإيمان والخلق الكريم ؛ لترقى إلى نظام لم تعرفه البشرية من قبل ولا من بعد . إلا أن الصراع القبلي على السلطة والتنافس عليها ، ورواسب التقاليد السياسية والأعراف الاجتماعية والثقافة البدائية الموروثة من عهد الجاهلية ، وتأثير النظم السياسية لدى

---

[1]- مسند أحمد145/5، تحفة الأحوذي 323/6، مجمع الزوائد 218/5، فيض القدير 149/1

دول الجوار فرساً وروماً وأحباشا ، وما كان كامنا في المجتمع الإسلامي حينئذ من جماعات أسلمت نفاقا أو انتهازية ، وعدم قيام مؤسسات إدارية وتنظيمية للشورى والتدبير العام ... اغتال هذه التجربة الوليدة والفريدة والراشدة ، التي بشر بها الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه الطبراني[1] قال:" حدثنا علي بن عبد العزيز ثنا أحمد بن يونس، ثنا الفضيل بن عياض عن ليث عن عبد الرحمن بن سابط، عن أبي ثعلبة الخشني عن معاذ بن جبل وأبي عبيدة قالوا : (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة ، ثم يكون رحمة وخلافة.. الحديث") .

إن ممارسة الشورى على النهج القرآني لم تكن لدى الخلفاء الراشدين ادعاء أو شعارا للاستهلاك الإعلامي ، ولم تكن ـ كما زعم بعضهم ـ مجرد فطرة عفوية وخلق غير ملزم مندوب إليه ؛ وإنما كانت تطبيقا حرفيا لواجب شرعي وعزيمة حتمية هما أساس استحقاق نظامهم السياسي صفة الرشد والراشدية .

ولعل حادثة غزو الروم ومشورة المسلمين حولها في عهد أبي بكر ، تقدم لنا صورة واضحة لمنهجهم في تدبير أمرهم [2] . ذلك أن أبا بكر حينما فكر في غزو الروم ، دعا عليا وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبا عبيدة بن الجراح ، وعامة الأنصار والمهاجرين من أهل بدر وغيرهم ؛ فدخلوا عليه فقال لهم : " إن الله عز وجل لا تحصى نعماؤه ، ولا تبلغ جزاءها الأعمال ، فله الحمد قد جمع الله كلمتكم ، وأصلح ذات بينكم ، وهداكم إلى الإسلام ، ونفى عنكم الشيطان ...؛ وقد رأيت أن أستنفر المسلمين إلى جهاد الروم بالشام ، ليؤيد الله المسلمين ويجعل كلمته هي العليا . مع أن للمسلمين في ذلك الحظ الأوفر ؛ لأن من هلك منهم هلك شهيدا ، وما عند الله خير للأبرار . ومن عاش عاش مدافعا عن الدين مستوجبا على الله ثواب المجاهدين . وهذا رأيي الذي رأيته فليشر امرؤ علي برأيه " . فقام عمر ـ رضي الله عنه ـ فقال : "

[1] - ابن كثير 8 / 20 .
[2] - حياة الصحابة 1 / 651 .

الحمد لله الذي يخص بالخير من شاء من خلقه والله ما استبقنا إلى شيء من الخـير قط إلا سبقتنا إليه ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم . قـد والله أردت لقاءك ذا الرأي الذي رأيت فما قضى أن يكون حتى ذكرته . فقـد أصبت أصاب الله بك سبل الرشاد . سرب إليهم الخيل في إثر الخيل وابعث الرجال بعد الرجال والجنود تتبعها الجنود ، فإن الله ناصر دينه ومعز الإسلام بأهله " .

وتكلم عبد الرحمن بن عوف فقال :" يا خليفة رسول الله إ ـا الـروم وبنـو الأصفر ، حد حديد وركن شديد ، ما أرى أن تقتحم عليهم اقتحامـا ، ولكـن تبعث الخيل فتغير في قواصي أرضهم ، ثم ترجع إليك . وإذا فعلوا ذلك م مـرارا أضروا م وغنموا من أداني أرضهم ، فقعدوا بذلك عن عـدوهم . ثم تبعـث إلى أرض اليمن وأقاصي ربيعة ومضر ، ثم تجمعهم جميعا إليك ؛ فإن شئت بعد ذلـك غزو م بنفسك وإن شئت أغزيتهم " ، قال أبو بكر : " مـا تـرون ؟ " ، قـال عثمان:" إني أرى أنك ناصح لأهل هذا الدين شفيق عليهم ، فإذا رأيت رأيا تـراه لعامتهم صلاحا ، فاعزم على إمضائه فإنك غير ضنين " ، فقال طلحة والزبير وأبو عبيدة وسعيد بن زيد وكل الحاضرين : "صدق عثمان ما رأيت من رأي فأمضه "، وعلي بن أبي طالب ساكت ، فقال أبو بكر :" ما ترى يا أبا الحسن " ، قال علي:" أرى إن سرت إليهم بنفسك أو بعثت إليهم نصرت عليهم إن شاء الله " . قال أبو بكر :" بشرك الله بالخير ، ومن أين علمت ذلك ؟ " ، قال علي :" سمعت رسـول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " لا يزال هذا الدين ظاهرا على كل من ناوأه حتى يقوم الدين وأهله ظاهرون " .

قال أبو بكر :" سبحان الله ما أحسن هذا الحديث ، لقد سررتني سرك الله " ، ثم قام في الناس قائلا :" أيها الناس إن الله قد أنعم عليكم بالإسـلام ، وأكـرمكم بالجهاد وفضلكم ذا الدين على كل دين ؛ فتجهزوا عبـاد الله إلى غـزو الـروم بالشام، فإني مؤمر عليكم أمراء وعاقد لكم ألوية ، فـأطيعوا ربكـم ولا تخـالفوا أمراءكم . لتحسن نيتكم وأشربتكم وأطعمتكم " .

وعندما أتم أبو بكر تجهيز الجيش جمع المسلمين مرة أخرى واستشارهم قائلا :" ما ترون في هؤلاء إن أرسلتهم إلى الشام في هذه العدة ؟ " . فقال عمر :" ما أرضى هذه العدة لجموع بني الأصفر " . فالتفت أبو بكر لعامة المسلمين وقال لهم :" مـا ترون أنتم؟" . قالوا :" نحن نرى ما رأى عمر " .قال أبو بكر :" ألا أكتب كتابـا إلى أهل اليمن ندعوهم إلى الجهاد ونرغبهم في ثوابه ؟ " ، فوافق الجميع وتم تنفيذ ما اتفق عليه.

وعندما أقطع أبو بكر رجلين من المؤلفة قلو م ، هما عيينة بن حصن والأقـرع بن حابس ، أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة ، بعد أن استشار بعض الصحابة الذين كانوا يجالسونه ، اعترض عمر على ذلك وقال لأبي بكر :" أخبرني عن هذه الأرض التي أقطعتها هذين الرجلين ، أرض هي لك خاصة أم هي بين المسلمين ؟ "، قال أبو بكر : " بل هي بين المسلمين عامة " . قال عمر : " فما حملك أن تخـص ا هذين دون جماعة المسلمين ؟ " ، قال أبو بكر :" استشرت هؤلاء الذين حـولي فأشاروا علي بذلك" . قال عمر : " فإذا استشرت هؤلاء حولك ، أوكُل المسلمين أوسعتهم مشورة ؟ " . قال أبو بكر : " قد كنت قلت لك إنك أقوى على هـذا الأمر مني " .

على هذا النهج كانت تنشأ القرارات الـسياسية والاقتـصادية والاجتماعيـة والعسكرية وتنفذ وتراقب ، في عهد الخلفاء الراشدين ؛ مما حفلت بنماذج فـذة منه مختلف كتب التاريخ الإسلامي .

إن الشورى الجماعية الملزمة ، المفتوحة على ا تمع كله في المسجد ، كانـت الأداة الفعالة والسبيل القاصد لاتخاذ القرار ؛ سواء منه ما تعلق باختيار الرجال ، أو ما تعلق منه بتسيير دواليب الدولة ومصالحها ووضع حلول ما يستجد من قضاياها، أو ما تعلق بمراقبة المسؤولين ومحاسبتهم وأطرهم على الحق أطرا . وبذلك كانـت خلافة راشدة ورحمة على منهاج النبوة .

الفصل السابع
الخلافة الراشدة من خلال مفهوم العدالة

يقول الله تعالى :

ـ ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ النحل 90 .

ـ ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾ . الرحمن 7 - 8 .

ـ ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ الأنعام 152 .

ـ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ المائدة 8 .

هذه بعض نصوص القرآن الكريم عن العدالة ، ونصوص السنة النبوية في الموضوع أكثر من أن تحصى في هذه الدراسة ، وكلها تؤسس العدالة الإسلامية على أربعة أركان :

ـ ركن المساواة في التكاليف الشرعية والواجبات الاجتماعية والوطنية ، وفي الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية .

ـ ركن حفظ ضرورات الفرد والمجتمع حياةً وعقلاً ونسلاً ومالاً وديناً وعرضاً ضمن مصلحة الجماعة التي هي الأمة بصفتها مجموعة مواطنين يكونون دولة على أرض هي لهم جميعا .

ـ ركن التجرد التام عن الهوى محبة وبغضا ، موالاة وعداوة ، وإن اختلفت الأجناس والألوان والأديان والمصالح والمراتب في سلم الجاه والسلطة والثروة .

ـ ركن الإحسان ، وما يستنبط فيه من قواعد التسامح والتغافر والإيثار والتعاون ، وقواعد الضرر الذي يرفع ، ومنع الضرر ابتداء والضرار جزاءً والمشقة

التي تجلب التيسير ، والتيسير الذي يجلب التكليف ؛ مما يخفف وطأة العدالة وشدتها ويحببها إلى الخلق ظالمين ومظلومين .

أما العدالة لدى الوضعيين فتظل مفهوما غائما في عالم العقل ، غير قابل للتطبيق إلا ضمن مقولات متضاربة حول حقوق اجتماعية وسياسية واقتصادية ، وضعت في ظروف خاصة بواضعيها ، وأهداف لهم آنية ناشئة عن أهوائهم ومصالحهم ، ثم عملوا على صياغتها في قوانين ملزمة . وهي في كل الأحوال لا تخرج عن ثلاث نظريات لكل واحدة منها دعاة وأتباع : النظرية الوضعية ، والنظرية الطبيعية ، والنظرية النفعية البراجماتية .

أما الوضعية ، فهي المتعلقة بأحقية الدولة في استعمال القوة لحفظ نظامها وقوانينها على قاعدة أن (القوي دائما على حق) ، وأن القانون دائما عادل ما دامت الدولة قد أقرته.

وأما الطبيعية ، فتعتبر الإنسان حيوانا بشريا غايته التمتع واللذة والرفاه ، وتعتمد على إقرار المبادئ الأخلاقية القائمة فعلا في المجتمع سواء وجدت دولة أم لم توجد . والقيمة السلوكية السائدة في المجتمع ، هي عين العدالة لديه دائما . وكل ما يتعارض مع تسيب الهوى – إن كان التسيب هو العرف – يعد مرفوضا ومتعارضا مع حق الإنسان في الرفاهية والمتعة . والقوانين المنظمة لدواليب الدولة وتصرفات مواطنيها تأخذ قيمتها بحسب انسجامها مع هذه النظرية الطبيعية التي تعد لدى مريديها إلها نافذ الكلمة والسطوة .

وأما النفعية البراجماتية ، فأساسها أن الأفكار والقوانين والنظم والتصرفات تقاس عدالتها بمقدار ما تحقق من مكاسب ومصالح . وأن عدالة قواعد الدولة وتصرفاتها تتجلى في نتائج نظمها وإنجازاتها وتطبيقها للقوانين . ففي ميدان الاقتصاد مثلا ، يعد كل ما يجلب العملة الصعبة إلى البلاد عدالة ، حتى لو كان بيعا لأعراض الأمة أو انتهاكا لشرفها أو انتقاصا من سيادتها .

هذا في ا ال النظري ، أما في نطاق التطبيق العملي على أرض الواقع ، فقـد سخرت النظرية الطبيعية لتوفير أوجه الرفاه والمتع الحسية وإشباع الغرائز والأهـواء السائبة داخل ا تمع . وعمِل بالنظرية النفعية في ميدان تسيير الدولة ، والكـسب فرديا وجماعيا . فصار كل ما يرجى نفعه من أساليب ومعاملات وتصرفات عـين العدالة وجوهرها .

أما النظرية الثالثة ، الوضعية ، التي تعطي الحق للأقوى ، فقد استخدمت لحماية التطبيق الفعلي في ا تمع والدولة للنظريتين ، الطبيعية والنفعية . أي لحماية الأهواء والتسيب الفكري والسلوكي والاقتصادي بدعوى حق الحصول على الـسعادة ، ضمن قاعدتي " الغاية تبرر الوسيلة " ، و " القانون لا يحمي المغفلين " .

هذه هي العدالة الممارسة في ا تمعات البشرية منذ انعتاقها من ربقة الإسلام ؛ سواء منه الإسلام الموسوي قبل تحريفه ونسخه ، أو الإسلام العيسوي قبل تحريفـه ونسخه ، ثم الإسلام الخاتم المحمدي الناسخ ، الباقي إلى يوم القيامة .

فما مدى عدالة الخلافة الراشدة في ظل هذه المفاهيم ؟ .

إن العدالة الوضعية التي تعطي الحق للأقوى تعد في مفهوم العـدل الإسـلامي مرفوضة بكل المقاييس ؛ لأن القوة لله وحده والبشر كلهم متساوون في الحقـوق والواجبات ، وهم إزاء الشريعة كأسنان المشط . والرسول صلى الله عليه وسـلم وهو سيد ولد آدم يخاطبه ربه عز وجل بوصف العبودية ﴿ سبحانَ الذِي أَسـرى بِعبدِهِ لَيلًا مِن الْمسجِدِ الْحرامِ إِلَى الْمسجِدِ الْأَقْصى الذِي باركْنا حولَه لِنرِيه مِـن آياتِنا إِنه هو السمِيع الْبصِير﴾ الإسراء 1 .

وفي قمة انتصاراته العسكرية وأدائه التبليغي وكثرة المؤمنين برسالته ، ووفـرة المال في دولته ، يخرج إلى الناس في مرضه الأخير ويخاطبهم : " من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه ، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه ، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قبلي فإ ا ليست من شأني " .

وعندما قدم صلى الله عليه وسلم المدينة ، وأقطع الدور ، وأقطع ابن مسعود فيمن أقطع ، قال له أصحابه : " يا رسول الله نكبه عنا " . فقال [1]:" فلم بعثني الله إذا ؟ إن الله عز وجل لا يقدس أمة لا يعطون الضعيف منهم حقه " .

أما عن النظرية الطبيعية ، فإن العدالة الإسلامية تربأ بالإنسان عن أن ينـزل إلى مستوى الحيوان السائب الذي لا ضابط له إلا شهوته . كما لا تعرف للطبيعة معنى إلا كونها من مخلوقات الله الخاضعة لسننه ، وليس لها أي حاكمية أو تصرف في الإنسان .

فإن كانت الطبيعة هي الفطرة ، فالفطرة هي السواء الذي يولد عليه الإنسان ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه . والسواء بذلك هو الأصل في مفهوم العدالة الإسلامية . والانحراف والشذوذ طارئان على الفطرة .

وإن كانت الطبيعة هي السنن الكونية ومختلف الطاقات المادية والمعنوية ، فقد جعل الله لها ضوابط ونظما وقوانين تسخر من خلالها لصالح الإنسان ﴿ أَلَمْ تروا أن الله سخر لَكُم ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرضِ وأَسبغَ علَيكُم نِعمه ظَاهِرةً وباطِنةً ﴾ لقمان 20 ، ﴿ وسخر لَكُم ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرضِ جمِيعا مِنه إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِقَومٍ يتفَكَّرونَ ﴾ ـ الجاثية 13 ـ .

إن العدالة الإسلامية تضع الطبيعة في إطارها الحقيقي وحجمها الأصلي ، مسخرة للإنسان ، وعليه أن يكتشف سننها وقوانينها كي يستطيع القيام بواجب الاستخلاف والإعمار الذي خلق له . وهي في ذلك تراعي طبيعة الكون كله ، وطبيعة علاقته بالخالق سبحانه ، وبالإنسان في مهمته الأرضية ، ضمن توازن دقيق ﴿ إِنا كُلَّ شيءٍ خلَقْناه بِقَدرٍ ﴾ ـ القمر 49 ـ . كما تراعي فاعلية الإنسان الإيجابية والسلبية في الحياة ، ومدى قوته وضعفه وطموحه ونوازعه ، وطاقاته واستعداداته وعلاقاته ، وفضائله ونقائصه وصوابه وخطئه .

---

[1] - تلخيص الحبير 63/3، مجمع الزوائد197/4، المعجم الكبير222/10، حلية الأولياء 315/7

إن العدالة الإسلامية تتعامل مع واقع الحياة ومجتمع الناس ، لا مع فروض مستمدة من التجريد المحض ، أو الخيالات والأوهام الجانحة ؛ وتعمل من خلال الحقائق الموضوعية ذات الوجود الواقعي المستيقن . وما عدا ذلك من مفاهيم فلسفية ضبابية وتفكير غائم وتصور أغبش ، فلا مجال له في ساحة العدالة الإسلامية المستمدة من مشكاة الوحي .

وبالنسبة للنظرية النفعية نلاحظ أن العدالة الإسلامية تضع للنفع مقاييس إلهية غير تلك الخاضعة للحواس والهوى والشهوات ومختلف الإشباعات الحيوانية السائبة التي جعلوها مقياسا لسعادة الإنسان .

إن النفع الإسلامي يتخذ الدنيا مطية لحياة أخرى أبدية فيها محاسبة وجزاء ، ويسعد الناس بصفتهم بشرا سويا متوازنا في فكره وعواطفه وسلوكه وكسبه وعلاقاته. وهو بذلك نفع مجاله أرحب ونطاقه أوسع وفائدته أكثر دواما ؛ لأنه يشمل الدنيا والآخرة . وبذلك تتميز نفعية العدالة الإسلامية عن العدالة البراجماتية تميزا تاما في المبادئ والمنطلقات ، وفي المآل والممارسة والنتائج .

إن مما يميز البراجماتية أنها تختلف عن العدالة الإسلامية في أهم خصائصها ؛ فهي تعد الكينونة البشرية دنيوية فقط ، غايتها السعادة . وهي بذلك انبثاق ذاتي من الفكر اليوناني الوثني الذي لا يؤمن باليوم الآخر . أما العدالة الإسلامية فنفعيتها تخاطب الكينونة البشرية في بعديها الدنيوي والأخروي ، والنتائج التي يتوخاها المؤمن بجانب سعادة الدنيا هي رضى الله تعالى . وأكبر خسارة لديه هي خسران الآخرة ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ﴾ المطففين 15. ومن استطاع أن يتلاعب بالعدالة في الدنيا ويفلت من العقوبة ، فالآخرة تنتظره ؛ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم وجلودهم بما عملوا : ﴿ وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا ﴾ ـ الكهف 48 ـ . يقول الرسول صلى الله عليه

وسلم[1]: " يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء ، وحتى الذرة من الذرة "؛ وعدالته سبحانه وتعالى حينئذ ، قضاء فصل لا إمهال فيه ولا إبطاء ، ولا محاباة ولا ظلم﴿ الْيوم تجزى كُل نفْسٍ بِما كَسبت لَا ظُلْم الْيوم إِن الله سرِيع الْحِسابِ ﴾ ـ غافر 17 ـ .

بهذا الوضوح والموضوعية والحسم المتوج بالإحسان والرحمة ، تتعامل العدالة الإسلامية مع الكينونة البشرية في وجودها الكلي بسائر مقوماته وخصائصه وحالاته.

إن العدالة الإسلامية مصدرها الكتاب والسنة وهما وحي من الله تعالى لا يد للدولة فيه . ولذلك ليس للدولة سلطة تشريعية إلا فيما فُوض للأمة من حق الاجتهاد. وفيما عدا ذلك فهي خادم مطيع لا حول لها ولا قوة إلا ما دامت خاضعة للشريعة ، منفذة لإرادة الأمة .

هذا الانضباط التام لنصوص الوحي أنشأ مقررات سليمة ترشد التصرفات ، وتجعل الجميع سواء أمام عدالة الله في الدنيا طوعا واختيارا ، وعدالته في الآخرة كرها واضطرارا .

وهذا ما استوعبه عمر فيما رواه الطبراني [2]، عندما قال للصحابة يوما : " أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر ، تذهب بنا شرقا وغربا . فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم ، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه" فقال طلحة: " وما عليك لو قلت إن اعوج عزلوه ؟ " ، فقال عمر : " لا ، القتل أنكى لمن بعده ".

إن العدالة الإسلامية انبثاق ذاتي من طبيعة التصور الاعتقادي لدى المؤمن . إنْ اختل تصوره اختلت عقيدته وفقدت بذلك العدالة لديه توازنها وخسر الدنيا والآخرة ﴿ وإِذْ أَخذْنا مِيثَاق بنِي إِسرائِيلَ لَا تعبدونَ إِلا الله وبِالْوالِدينِ إِحسانا وذِي

[1] - مسند أحمد363/2

[2] - 3 / 572

الْقُربى والْيتامى والْمساكِينِ وقُولُوا لِلناسِ حسنا وأَقِيموا الصلَاةَ وآتوا الزكَـاةَ ثُـم توليتم إِلا قَلِيلًا مِنكُم وأَنتم معرِضونَ وإِذْ أَخذْنا مِيثَاقَكُم لَا تسفِكُونَ دِماءَكُم ولَـا تخرِجونَ أَنفُسكُم مِن دِيارِكُم ثُم أَقْررتم وأَنتم تشهدونَ ثُم أَنتم هؤلَـاء تقْتلُـونَ أَنفُسكُم وتخرِجونَ فَرِيقًا مِنكُم مِن دِيارِهِم تتظَاهرونَ علَيهِم بِالْإِثْمِ والْعـدوانِ وإِنْ يأْتوكُم أُسارى تفَادوهم وهو محرم علَيكُم إِخراجهم أَفَتؤمِنونَ بِـبعضِ الْكِتـابِ وتكْفُرونَ بِبعضٍ ﴾ البقرة 83-84.

إن ربانية العدالة الإسلامية تحررها من الهوى والغرض والمحاباة والظلـم ؛ لأن واضع سننها ـ عز وجل ـ لا يضره تظالمنا ولا ينفعه تناصفنا ، ولا تفيده عبادتنا ولا يؤذيه عصياننا ؛ فهي بذلك صمام الأمان لسعادة الإنسان ، وهي بذلك أيـضا تختلف عن عدالة الاستبداد الوضعية التي كرسها أفلاطون ، عندما جعل الحـاكم مخلوقا فوق البشر ، مستمدا سمو فكره ومطلقية قدراته من " العقل الفعال المتـصل بواجب الوجود". ولئن حاول أرسطو أن ينقذ البشرية من الاستبداد الأفلاطـوني ليبني مجتمعا ودولة تحت حاكمية ما سماه " دستورا " ، فإن كل الدساتير التي عرفتها البشرية لم تأخذ قط طابعا مستقرا ولا خصائص ثابتة في أي بلد أو مجتمع أو نظام حكم . إنها دائمة التغير ، ينقلب بها الناس على بعضهم ، وينقلب عليها الناس فيما بينهم ، ويصوغها كل حاكم على مقاسه ، وكل نخبة متسلطة حـسب هواهـا . أما العدالة الإسلامية فثابتة مستقرة ؛ لأنها من لدن حكيم خبير ﴿ فَـأَقِم وجهـك لِلدينِ حنِيفًا فِطْرةَ اللهِ الَتِي فَطَر الناس علَيها لَا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَـيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لَا يعلَمونَ ﴾ ـ الروم 30 ـ .

إن العدالة الإسلامية التي أخذ بها الراشـدون أنفـسهم وأهلـيهم وقـومهم والإنسانية، ليست من جنس عدالة الفلاسفة الوضعيين أو الطبيعيين أو النفعـيين . إنها العدالة الإلهية التي بنوا بها مجتمعا حرا قويا أبياً رأوا نموذجه حيا متحركا ، ساعيا فوق الأرض في حياة نبيهم صلى الله عليه وسلم، وبذلك استحقوا صـفة الرشـد والراشدية .

الفصل الثامن
الخلافة الراشدة من خلال النظم السياسية الوضعية

عرف الفكر السياسي البشري اجتهادات كثيرة ، لها من المثالب والنقـائص ، والاضطراب والتناقض ما حال بينها وبين تحقيق سعادة الإنسان ؛ سواء في ذلـك الفكر الوضعي ، أو الفكر الديني سماويا محرفا كان أو وثنيا أو فلسفيا .

وما بلغنا من تراث في هذا ا ال يوضح هذه الحقيقة بجلاء . فلدى الأمم الهندية كان المَلِك يعد مسؤولا عن حماية رعاياه وتكريس نظامهم الاجتماعي ، ضمن عقد غير مكتوب ، تمشيا مع حالة أسطورية لمخلوقات شبه إلهية ، ونظام ديـني يقـسم البشر إلى طوائف متفاوتة القدر ، تتوارث مقامات خاصة من قمة هرم السلطة إلى حضيض الفاقة والسخرة .

أما الفكر السياسي الصيني فقد اتسم ببعض التطور ، ولكن الحكم فيه بقي بيد مِلِك يملك وحده بوسيلتي " الإقناع والتهديد " ، من أجل تحقيق رفاهية الشعب .

كما أن مذهب الفكر الفرعوني في عقيدة " المَلِك الإله " أعلن أن فرعون هـو "الإله حورس إله المساحات الشاسعة وإله السماء مثل الصقر " ، الذي اتحدت فيه شخصيتان أسطوريتان تمثلان الوجه البحري والوجه القبلي . وأتباعه وحدهم هـم البشر ، وما عداهم من الأجانب والعبيد مجرد أشباه حيوانات لا حقوق ولا حرمة لهم .

وفي الفكر الإغريقي رفع أفلاطون شعار " المَلِك الفيلسوف " ، الـذي يملـك الحقيقة المستمدة من العقل الفعال المنبثق من واجب الوجود ، ويرفه الأحرار مـن شعبه. أما الأجانب والعبيد فليس لهم إلا واجب خدمتهم للأحرار .

أما الفكر السياسي الروماني ، فقد تبنى القانون الطبيعي الذي يعد نشأة الدولة مجرد نتيجة لغريزة الإنسان الاجتماعية . ولئن كانت سـلطة الدولـة وشـرعيتها مستمدتين نظريا من الشعب ، مرتكزتين على إرادته ، فإنه في واقع الأمر أقام نظاما سياسيا يعطي لإرادة الإمبراطور قوة القانون؛ لأن الشعب - في نظره - تنازل له عن جميع الحقوق والاختصاصات ووضعها في يده ، كما ورد في قانون جوستنيان الروماني.

كذلك الفكر السياسي المسيحي في القرون الوسطى ، رفع شعار طاعة الحاكم مهما فسق أو كفر أو ظلم أو طغى، طبقا لتوجيهات بولس الذي قال: " إن الطاعة واجب فرضه الله على المسيحيين " .

وما بلغنا من تراث عهد الإقطاع ، حيث طبقة النبلاء تلتزم بالطاعـة التامـة للملك في مقابل حماية أملاكهم . ثم طبقة الملاكين الصغار الذين يخدمون النـبلاء نظير حماية حيا م. ثم طبقة الفلاحين والعبيد التي تتحمل وحدها عـبء الإنتـاج والسخرة .

وما عرفه العصر الحديث من توجهات قومية واشتراكية ورأسماليـة ، جماعيـة وفردية. وكلها تنتحل الديموقراطية وتتبنى شعارا ا ومصطلحا ا .

هذا الركام الفكري السياسي منذ فجر البشرية ، أوجد النظم الحاكمة اليوم في مختلف الدول ، المتقدمة منها والنامية . ولئن تميز نظام عن آخـر بـبروز عناصـر مدرسة فكرية معينة فيه أكثر من غيره ، فإن في كل الأنظمة الحالية رواسب مـن جميع اتجاهات التراث السياسي البشري .

هذا في ا ال النظري ، أما الجانب التطبيقي العملي فإن ما عرفته البشرية مـن أنظمة سياسية لا يكاد يخرج عن ثلاثة أصناف :

1 - حكم الفرد ، مِلكاً أو أميرا أو إمبراطورا أو رئيسا ، بيده كل السلطات ، سمته الجهل والشراسة . فإن توفرت فيه الثقافة أحيانا خففت من غلواء اسـتبداده

وأحرجته في بعض المواقف ؛ فيضطر للمداورة والمناورة والتمويه في الظروف العادية، بوضع قوانين أو اتخاذ دستور . وإن اشتدت به ضائقة ، أو ضجت من مظالمه الرعية ، أو استفزته الاحتجاجات ، ضرب بالدستور والقوانين عرض الحائط وتناول البلاد وأهلها بأنيابه وأظفاره .

2 - حكومة النخبة " الأرستقراطية " ، أي حكومة " أفضل الناس " . وسواء كانت الأفضلية وراثية أم عسكرية أم أوليغارشية ـ نخبة الأغنياء ـ ، فإن فضائلها مهما تبجح بها أنصارها لا ترقى إلى مستوى التخريب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي تحدثه بالمجتمع .

3 - حكومة الديموقراطية أو الحكومة الشعبية ، وتدعي أنها تعطي الشعب حق اختيار حكامه ، وتمكنه من ممارسة السلطة في إطار المساواة بين الأفراد والطبقات

ولئن ظهرت الديموقراطية المباشرة على شكل حكومة المدينة بأثينا ، ثم في محاولة تطبيقها حاليا بسويسرا ضمن نظم ولجان شعبية على كافة الصعد ، فإن شكلها الثاني ـ الديموقراطية غير المباشرة ـ له في مجال التطبيق ثلاثة أصناف :

أولها : الحكومة البرلمانية التي قد تتعايش مع الحكم الفردي وقد تنفرد بالسلطة دونه .

ثانيها : الحكومة الرئاسية ، التي يكون فيها رئيس الدولة هو رئيس الحكومة ، وينتخب من قبل الشعب لمدة معينة كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية .

ثالثها : حكومة المجلس الوطني الذي يحتكر السلطة التشريعية والتنفيذية ، بواسطة لجان يعينها المجلس من بين أعضائه وتحت إشرافه ، بصفته ممثلا لإرادة الأمة مثلما كان مطبقا في الاتحاد السوفياتي .

إلا أن القول الفصل في هذا الموضوع ، أنه ليس خارج النظام الإسلامي إلا أسلوبان للحكم ، هما : النهج الديموقراطي ، أيا كانت تسمياته ، والنهج الاستبدادي أيا كانت تسمياته . والممارسة وحدها هي التي تحدد نمط الحكم

وطبيعته . وليس علينا من ضير إذا أكدنا أن جميع الأنظمة الديموقراطية فشلت في بناء مجتمع سوي متوازن ، وفي إقامة نظم تتيح للشعوب أن تحكم نفسها بنفسها بدل أن تدلي برأيها لمن يحكمها ، وأن تقرر في قضاياها بدل أن تستفتى فيها ، وأن تكون لها على أمرها السلطة الكاملة والسيادة الاعتبارية والفعلية ، سياسيا وقانونيا، تقريرا وتنفيذا ، مراقبة ومحاسبة . بل إن أشد المتحمسين للديموقراطية والمنتقدين للنظم البرلمانية ـ جان جاك روسو ـ قرر استحالة مباشرة الشعب للحكم ، ورأى أن يكتفي بتولي مهمة التشريع فقط .

أما الاستبداد ، صريحا أو مغلفا بشكليات الديموقراطية ، أياً كان مصدره ، حزبا أو طبقة أو نخبة أو فردا ، فإن أنظمته كلها تلتقي في صفاته الأساسية التي تنعدم ا الحريات وتكمم الأفواه وتحتكر الأرزاق ، ويتحول ا الإنسان إلى عبد حاجته الضرورية التي لا تدع مجالا للتفكير في أمة أو وطن أو كرامة أو حال أو مآل . ولا عبرة بما تلجأ إليه هذه الأنظمة بين الفينة والأخرى ، من استفتاءات تأكيدية للولاء ، أو انتخابات لهيئات نيابية تطبخ نتائجها في إدارات الأمن والداخلية . لأن ذلك كله مجرد تمويه على واقع بئيس ، ودعاية كاذبة لنظم تنتهك فيها أبسط المعاني الإنسانية . ولأن القرارات السلطوية الحقة بيد القابعين خلف ا الس والمؤسسات الدستورية التي تمرر منها هذه القرارات بمختلف ضروب التحايل والشيطنة والمقايضة ، إذ المال بيد الحكام والفقر في حياة الشعب ، والوفرة لدى النخبة والحاجة لدى العامة ، سلاحان رئيسيان للكذب والتدجيل وتزوير الإرادات .

هذه أشكال النظم السياسية الوضعية التي عرفتها البشرية ، فما مدى تطابقها أو تعارضها مع الخلافة الراشدة التي أسسها أبو بكر الصديق وبناها عمر الفاروق وانقلب عليها بنو أمية ؟ .

بادئ ذي بدء ، ينبغي أن نبين خطأ الزعم بأن الخلافة الراشدة والديموقراطية المباشرة في أثينا سواء ؛ لأن بين النموذجين فوارق شاسعة من أهمها :

1 - أن الخلافة الراشدة طبقت الشورى الجماعية ضمن ا تمع كلـه بجميـع مواطنيه ، أصليين وأجانب ، أحرارا وعبيدا ، نساء ورجالا ، أغنياء وفقراء ، بيضا وحمرا وسودا، من كافة المراتب الاجتماعية والمستويات . وتشريع الشورى كـان يسري في الأمة كما يسري الدم في الجسد الواحد . وهذا الأمر لم تعرفه ديموقراطية أثينا المباشرة ، التي كانت تستثني الأجانب والعبيد والنساء والطبقات الدنيا ، بـل حتى في التطبيق المعاصر للديموقراطية المباشرة تستثني قوانين سويسرا حاليا الأجانب المقيمين ولو كان لهم فروع أو أصول تتمتع بالجنسية السويسرية الكاملة . وهـذا الاستثناء يعد هدما لروح الديموقراطية المباشرة وتنكرا لشعارا ا ومقتضيا ا .

2 - الخلافة الراشدة طبقت الشورى ضمن تعاليم إلهية تنظم حياة الناس وترشد تصرفا م ، دون قسوة عليهم أو تملق لأهوائهم ؛ فنشأ بذلك مجتمع نظيف راق ، متوازن ومتطور ، قضى على فتن المؤامرات الداخلية والخارجية ، ووحد الجزيـرة العربية ، وبنى دولة الحرية والكرامة ، وحطم أكبر إمبراطوريتين ، الفرس والـروم ، وطرد البيزنطيين من مصر وشمال أفريقيا ، ووحد البلاد المفتوحة كلها تحت رايـة الإسلام شكلا ومضمونا ، في مدة قياسية لم يسبق لها مثيل في التاريخ .

أما دولة الديموقراطية المباشرة في أثينا ، فإ ا لم يئ مواطنيها إلا للرفاهية المادية السائبة ، واستغلال العبيد والأجانب ، وضعفة المواطنين الـذين يمثلـون أغلبيـة الساكنة، مما أوهن دولة أثينا عسكريا واجتماعيا واقتصاديا وأدى إلى هزيمتها المنكرة أمام "إسبارطة" ، التي كان نظام الحكم فيها فرديا عسكريا صارما .

3 - الخلافة الراشدة طبقت الشورى الجماعية ضمن نظام اقتصادي ، ـيمن عليه العقيدة ، حرر الناس من الحاجة ، وسواهم في ملكية الأرض والثروة ، ورسخ في نفوسهم الأمن والطمأنينة وعدم الخوف من السلطة ؛ فقويت بذلك شـوكتهم وتماسك صفهم ، وانطلقوا في ربوع الأرض حاملين مشعل الإيمان ورايـة الحريـة وشعار الكرامة.

أما دولة أثينا فكرست نظاما اقتصاديا استغلاليا تتمتع فيه طبقة الأحرار وحدها بالخيرات ، ويجتر فيه الأجانب والعبيد والمُستغلون مرارة الحرمان والحقد والغـيظ . فما إنْ هوجمت أثينا من قبل إسبارطة حتى ثار المستضعفون وتحولـوا إلى طـابور لمساعدة العدو ، مما ساهم في تعجيل سقوط الديموقراطية المباشرة تحـت سـنابك الغزاة.

4 - الخلافة الراشدة كانت تحت حاكمية شريعة ربانية ، وهي شريعة محايدة لا هدف لها إلا إسعاد الناس في الدنيا والآخرة . وهذه الصفة كرسـت في ا تمـع مفهوم المساواة المطلقة ، إلى حد حلب فيه أبو بكر الخليفـة شـاة الأعرابيـة ، وخاطبت عجوز عمر الخليفة بلقب " عويمر " ، ونام فيه علي الخليفة في ليل بـارد دون غطاء ، فلما أحس الدفء وعرف أن أحدا وضع عليه غطـاء هـو مِلْـك للمسلمين ، غضب ورماه عن ظهره . ورفض فيه عثمان ، وهو في أشد حـالات الحصار ، الاستعانة بالقوة التي وفرها له معاوية ، ثم خرج وخاطب المسلمين قـائلا [1]: (وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:" لا تتمادوا في الباطل فـإن الباطل يزداد من الله بعداً "، من أساء فليتب ومن أخطأ فليتب وأنا أول من اتعظ، والله لئن ردني الحق عبدا لأنتسبن نسب العبيد ، ولأكونن كالمرقوق الذي إن مِلك صبر وإنْ عتق شكر) . وعندما أتاه الحسن بن علي ليدافع عنـه رده قـائلا [2]: " ارجع يا ابن أخي ، اجلس في بيتك حتى يأتي الله بأمره " . وعندما جرد أبو هريرة سيفه للدفاع عنه قال [3] له : " عزمت عليك يا أبا هريرة إلا ألقيـت سـيفك " . ويرسل إلى الصحابة حويطب بن عبد العزى بقوله[4] : " هذا أمركم تولوه واصنعوا فيه ما شئتم " .

---

[1] - الإمامة والسياسة 49/1

[2] - نفس المرجع 58/1

[3] - نفس المرجع 1 / 58 .

[4] - نفس المرجع 1 / 53 .

أما الديموقراطية المباشرة فاحتكرت السلطة فيها طبقة الأحرار من الأغنياء والأشراف والقادة العسكريين ، وشغل الناس فيها بإرضاء شهواتهم ، وصار الأعيان والسادة مجرد وسطاء بين الشعب وبين المتع الحسية ، مما نخر المجتمع وعصف بعناصر القوة والمنعة فيه .

5 - اختيار المسؤولين في دولة الديموقراطية المباشرة كان يجري بواسطة القرعة بين المرشحين ، مما أخل بمقياس الكفاءة والصلاحية والقدرة . أما في الخلافة الراشدة فقد كان الاختيار بواسطة الشورى الجماعية ، على أساس الرجل الصالح للمسؤولية التي تناسبه ويناسبها . والصلاحية فيها ليست بمقياس النسب أو الشرف أو المال أو القرابة، بل يضبطها قول الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه الحاكم عن يزيد بن أبي سفيان وقال صحيح الإسناد : " من ولي مِن أمر المسلمين شيئاً فأمر عليهم أحدا محاباة فعليه لعنة الله ، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم " .

وبالنسبة للحكومة الأرستقراطية أو حكومة أفضل الناس ، فإن مقياس التفاضل في الإسلام هو التقوى . والتقوى – وإن بدت بعض علاماتها في المرء – مغيبة حقيقة توفرها في الخلق ، لا يعلمها إلا الله تعالى . فرب قتيل في الجهاد ليس له نصيب من الشهادة ، ورب قائم في جنح الليل ليس له إلا التعب والسهر ، ورب صائم ليس له إلا الجوع والعطش . وليس للأمة إلا نبي واحد ومعصوم واحد هو محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لذلك فلا مجال لتمييز الفاضل من المفضول ، ولا مجال لتكوين حكومة نخبة على أساس المال أو الجاه أو الشرف أو القوة أو الأفضلية .

وما سوى ذلك من فوارق بين النظامين في ميادين الشورى واتخاذ القرار وتنفيذه وساحة المراقبة والمحاسبة ، واضح بين ؛ إذ لا يستوي نظام الشورى الجماعية المنضبطة بالعقيدة مع نظام الاستبداد الذي يهيمن عليه بضعة أفراد لا يجمعهم إلا حب السلطة والتمسك بها .

أما حكومة الديموقراطية غير المباشرة ، برلمانية كانت أو رئاسـية أو مجـالس وطنية، فإن من أهم ما يميز بينها وبين الخلافة الراشدة :

1 - أن الشورى في الديموقراطية غير المباشرة استطلاع للرأي ، وفي الخلافـة الراشدة قرار ملزم مبني على حرية الرأي المفضية إلى الإجماع .

2 - السلطة في الديموقراطية غير المباشرة محتكرة بيد نخبة منتقاة مـن حـزب الأغلبية البرلمانية ، أو تحالف الأقليات الحزبية في البرلمان ، وهي في كـل الأحـوال تحكم فئة في فئة . أما الخلافة الراشدة فالسلطة فيها للأمة ، والحكومة مجرد جهاز تنفيذي يختارها الجميع على أساس الرجل الصالح للعمل المناسب .

3 - الحكومة في الديموقراطية غير المباشرة تمارس السلطة الفعليـة نيابـة عـن الشعب وباسمه ، ضمن نسق " حاكم ومحكوم " . أما في الخلافة الراشدة فالحـاكم هو الأمة والمحكوم هو الجهاز التنفيذي ـ الحكومة ـ ، الذي يعد خادما تعينه الأمة بإراد ا وتحت سلطتها ، وتقيله أو تعفيه حسب مشيئتها ، وتقره إلى أجل مـسمى بكامل حريتها . هذا بغض النظر عن مثالب الديموقراطية غير المباشرة التي حفلت ا كتب الفقه السياسي المعاصر ، ولا جدوى من إيراد تفاصيلها في هذه الدراسة .

إن النظم السياسية في الفكر البشري ، وإنْ كانت منتميـة في مجموعهـا إلى التراث اليوناني الوثني ، فإ ا تعد امتدادا للفلسفة الإشراقية ، هنديةً وصينيةً وفارسيةً وآشوريةً وبابليةً ، وكلها أيضا وثنية ، ولا تخطط إلا لفترات محدودة مـن الحيـاة المادية في الدنيا . أما النظام الإسلامي فيستمد مبادئه ومناهجه وأهدافه من الـوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . الوحي المبني على العلم الـدقيق المطلق ، والحكمة البالغة التي ميزت بين ما يصلح للبشر ويصلحهم ، وبين ما يضر البشر ويفسدهم . وشتان بين النهج الرشيد الشامل المتكامـل في عـالمي الغيـب والشهود ، وبين هرطقات مبتذلة وتخيلات وهمية ومحاولات قاصرة .

لقد كان هم الخليفة الراشد إشعار نفسه بأنه خادم للأمة ؛ ينفذ قرارا ا ويطبق شريعتها ، ويبني في نفس الوقت مؤسسات الدولة ومرافقها . هـذه الممارسـات

الرشيدة هي التي وضعت اللبنات الأولى للخلافة. وعلى ضوء محاكمتها إلى القرآن والتاريخ يتضح جليا أنها كانت تجربة فذة رائدة. فالراشدون وجدوا ضمن أمة أمية، حديثةِ عهدٍ بتربية نبوية شفوية وعملية، ورثت أثقالا من بقايا صراع قبلي وتراث جاهلي، كادت تطيح بأصل الدين عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ومع ذلك استطاعوا أن يقطعوا مسافات شاسعة في طريق بناء الدولة النموذجية، وتركوا لنا تجربة خصبة ثرية قابلة للتطوير والتجديد ، وأسسا متينة صالحة للبناء والتشييد:

ـ تغلبوا على فتن الردة وكبحوا جماح النفاق ، وأعادوا للأمة وحدتها وهيبتها

ـ رسخوا مفهوم الخلافة كمؤسسة خدمية تنفيذية ؛ واستبعدوا بذلك المفهوم الكهنوتي ـ الثيوقراطي ـ للسلطة ، الذي عرفه الغرب المسيحي والشرق الوثني.

ـ كرسوا مفهوم الخلافة على أنها ليست خلافة عن الله ؛ لأن الله لا يغيب ، وليست خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن النبي لم يستخلف أحدا ولا أحد يسد مسده ؛ وإنما هي خلافة عن المسلمين في تنفيذ قراراتهم وتطبيق شريعتهم .

ـ كرسوا مفهوم البيعة الشرعية ، بصفتها مجرد عقد توثيقي لقرار اتفقت عليه الأمة واتخذته سلفا ، لا بصفتها نيرا في الأعناق وغُلاًّ في الأيدي وكمامةً على الأفواه .

ـ جعلوا أمر المسلمين لهم جميعا ، ما تعلق منه باختيار الخليفة ومدة ولايته ، وما تعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وغيرها . فلم يحتكروه ضمن دائرة مغلقة أو محدودة من نخبة أو فئة أو قرابة أو مجلس حل وعقد، أو هيئة أولي أمر أو نواب أو شيوخ .

ـ أسسوا مفهومي الإجماع والأغلبية الشوروبين ، وجعلوهما مقياسا لاتخاذ القرار وتنفيذه والمحاسبة عليه ، ومهدوا بذلك لنشوء الفقه وأصوله وعلوم الحديث رواية ودراية ، نقدا للمتن والسند ، ضمن شروط العدالة والضبط . ولتأسيس

الاجتهاد بمختلف مناهجه وطرقه ، ضمن حرية الـرأي المفـضية إلى الاتفـاق أو الاختلاف ، وما عرف بالإجماع وقول الجمهور ومذهب الفرد والشذوذ .

ـ كرسوا المفهوم الإسلامي الحق للطاعة ، المرتكزة في الشؤون الدينية علـى قاعدة [1]"لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف" ؛ وفي الأمور الدنيويـة علـى أساس أن الطاعة لما تقرره الجماعة ووافق الشريعة .

ـ وزعوا الثراء والرفاهية على جميع أفراد الأمة بالتساوي والعدل ، فاطمـأن الناس إلى أرزاقهم واتجهوا إلى ما ينفعهم في دنياهم وآخر م .

ـ وزعوا العلم النبوي بالتساوي على أطراف البلاد ، وأرسلوا كبـار فقهـاء الصحابة والتابعين ، إلى كافة الأقطار . فتم بذلك الانسجام التام بين الدين الجديد وبين واقع الحياة لدى مختلف الشعوب التي أسلمت ؛ كما أخذوا يبنون مؤسسات دولة الشورى ، إدارةً وقضاءً واقتصاداً وقوةً ، وينقلون الأمة من العهد الشفوي إلى النظام الكتابي التوثيقي بكل دقة وحزم ، وقطعوا في ذلك أشواطا كبيرة .

كل هذه الإنجازات التي شملت كافة مناشط الحياة ، تمت في مـدة قياسـية لم تتجاوز ثلاث عشرة سنة هي فترة خلافة أبي بكر وعمر . ولولا مناورات البيـت الأموي الذي فتن الأمة ، وخرب الخلافة وانقلب عليها ، مستعينا بمرتزقة الـشام ، وبقايا شراذم النفاق وحاقدي أهل الذمة ، لكانت مؤسسة الخلافة الراشدة قـد تم بناؤها وأخرجت شطأها ، وورفت ظلالها وأينعت ثمارها .

[1] - مسلم 1469/3، صحيح ابن حبان 429/10، أبو داود 40/3

الباب الرابع

فـترة استنبات الفكر السياسي لدى المسلمين

الفصل الأول
الانحراف عن النهج النبوي وآثاره

كان النهج السياسي في عهد الخلفاء الراشدين ، واضحا على صراط مستقيم من كتاب وسنة ، إلا أن الانحراف أخذ يذر قرنه بعد الانقلاب الأموي ، باستنبات عفوي لطفيليات من بذور جاهلية وأطماع شخصية وموروث ثقافي مما قبل البعثة النبوية ، واختلاط بعد الفتح بأمم كثيرة ؛ واستنبات مقصود على يد الأسرة التي أطاحت بالخلافة الراشدة وما تلاها من أسر حاكمة .

ولقد استأنف الاستنبات هذا مسيرته عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حين حرض أبو سفيان علياً على رفض بيعة أبي بكر . من ثم واصل خطواته على خوف ورهبة واستحياء ، بسبب قوة الإسلام في النفوس وصرامة القيادة الصديقية والعمرية . هذه المسيرة كان يرعاها الطلقاء والمنافقون ، والأعاجم الذين أسلموا رغبا أو رهبا ، وطلاب السلطة والسيادة ، وأهل الذمة الحاقدون .

وفي عهد عثمان – رضي الله عنه – كان البيت الأموي قد تسلل فعلا إلى مؤسسة الخلافة وأحكم قبضته عليها ، ولم يبق له إلا إعلان ذلك . مروان بن الحكم كاتب للدولة مستبد برأيه من وراء الخليفة عثمان ، وعبد الله بن أبي سرح على رأس ولاية مصر ذات الكثافة البشرية والعسكرية والثروة ، ومعاوية بن أبي سفيان على رأس مملكة حقيقية في الشام ، وحوله المستشارون والجند من مرتزقة الأعراب وحضريي الشام وأهل الذمة ، الذين لا يعرفون للإسلام ولا لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمة ، ممن هدد بهم معاوية عمارا بقوله[1]: " يا عمار ، إن بالشام مائة ألف فارس، كل يأخذ العطاء مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم . لا

[1] - الإمامة والسياسة 1 / 46 .

يعرفون عليا ولا قرابته، ولا عمارا ولا سابقته ، ولا الزبير ولا صحابته ، ولا طلحة ولا هجرته، ولا يهابون ابن عوف ولا ماله ، ولا يتقون سعدا ولا دعوته ... " .

فلما ا ارت مؤسسة الخلافة باغتيال الإمام علي ، تحالفت مراكز القوة الأموية في الشام ومصر والحجاز ، وأقامت دولتها وملكها في دمشق على غير النهج النبوي والخلافة الراشدة . ونال التحريف في عهدهم وعهد من جاء بعدهم كـثيرا مـن المفاهيم الإسلامية ، في ميادين العقيدة والحكم والسياسة والاقتـصاد والاجتمـاع والعلاقات الداخلية والخارجية ، مما يتعذر استقصاؤه في هذه الدراسة .

في ميدان العقيدة كان البلاط الأموي أول مؤسسي مذهب الجـبر ؛ بمعـنى أن القضاء والقدر إكراه وجبر للعبد على الفعل ، وأن الإنسان لا يثبت له فعـل ولا قدرة على الفعل أصلا . وكان تبنيهم لهذه العقيدة الفاسدة من أجل التمويه على ما ارتكبوه في حق الأمة وآل نبو ا من جرائم وآثام وسفك دماء ؛ ولتهدئة غـضب العامة وثور م على مسيرة الانحراف وعملية الانقلاب على ج النبـوة وشـيوخ الخلافة الراشدة .

ثم بتشجيع منهم ودعاية من أعوا م انتشرت هذه البدعـة انتـشار النـار في الهشيم، وصارت "إيديولوجيا " رسمية للدولة ، يجادلون ا ويدافعون عن مواقفهم بمنطقها . وعندما دخل بقية آل البيت من مذبحة كربلاء على عبيد الله بن زياد [1]، وكانت زينب بنت الإمام علي في أرذل ثيا ا ، قال لها عبيد الله بن زياد : " الحمد لله الذي فضحكم وقتلكم وكذب أحد ورثتكم " ، فقالت : " الحمـد لله الـذي أكرمنا بمحمد وطهرنا تطهيرا ، لا كما تقول . وإنما يفتضح الفاسـق ويكـذب الفاجر " ، قال : " كيف رأيت صنع الله بأهل بيتك ؟ " ، قالت : " كُتب عليهم القتل فبرزوا إلى مضاجعهم ، وسيجمع الله بينك وبينهم فيحاجونـك إلى الله " .

[1] - تاريخ ابن كثير 8 / 193 .

وعندما عرض عليه علي بن الحسين رضي الله عنهما، قال له [1]: "ما اسمك؟ قال:" علي بن الحسين " ، قال:" ألم يقتل الله علي بن الحسين ؟ " ، فسكت .

وعندما عرض رأس الإمام الحسين – رضي الله عنه – ، على يزيد بن معاوية قال[2] : " أتدرون من أين أُتي ابن فاطمة ؟ " قالوا : " لا " ، قال : " يزعم أن أباه خير من أبي ، وأمه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم خير مـن أمـي ، وجده رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من جدي ، وأنه خير مني وأحق ـذا الأمر مني ... ولكنه أُتي من قلة فقهه ، لم يقرأ ﴿ قُلْ اللهم مالِك الْملْكِ تؤتي الْملْك من تشاءُ وتنزِع الْملْك مِمن تشاءُ وتعِز من تشاءُ وتذِل من تشاءُ ب ﴾ آل عمران 26 – وقوله تعالى ﴿والله يؤتي ملْكه من يشاءُ ﴾ – البقرة 247 – ".

وبعد انتشار هذه العقيدة الفاسدة ، كان رد الفعل لها ظهور انحراف عقـدي آخر ، هو عقيدة المعتزلة القائلين في القضاء والقدر إن العبد قادر خالق لأفعاله كلها خيرها وشرها ، مستحق على فعله ثوابا أو عقابا في الآخرة ، وإن الله تعالى منـزه عن أن يخلق فعلا هو شر أو معصية أو كفر . وتعرضت هذه الفرقة المعارضة لـبني أمية ومذهبهم في الجبر ، لكل ضروب الاضطهاد والقتل والمطاردة ، بسبب المخاطر السياسية التي تمثلها عقيد م على بني أمية .

كما كان لتآمرهم على الإمام علي برفعهم المصاحف خديعـة ، ومطالبتـهم بالتحاكم إلى القرآن ، أثر مباشر في ظهور بدعة الخـوارج المُحكمـة وعقيـد م التكفيرية.

أما تبنيهم التقليد العربي الجاهلي في توارث الحكم من قِبل بيت واحد ، فقـد أثار من النعرات القبلية والعائلية ما استنهض كل بيت قرشي للمطالبـة بحقـه في السلطة . فنشأت العلوية والعباسية والبكرية والعمرية ، بمبررات ومقولات عقديـة وسياسية متهافتة ، يحاول كل فريق أن يربطها بالكتاب والسنة . وظهـرت ـذا

[1] المصدر السابق 193/8

[2] - المصدر السابق 195/8 .

الصراع الفئوي بدع الكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ، ووضع الأحاديث لتأييد فريق على فريق ، أو انتصارا لاتجاه على اتجاه ، من ذلك :

ـ ما وضعه الحسين بن يحيى الحنائي ، من أنه لما نزلت آية الكرسي قال الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاوية : " أكتبها فلا يقرؤها أحد إلا كُتب لك أجرها " .

ـ وما وضعه إبراهيم بن زكرياء الواسطي عن مالك بن أنس عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ، أن جعفر بن أبي طالب أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم سفرجل، فأعطى معاوية منها ثلاثة وقال : " تلقاني بهن في الجنة " .

ـ وما وضعه أحمد بن عيسى الخشاب عن عبد الله بن يوسف عن ابن عياش عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن وائلة بن الأسقع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "الأمناء عند الله ثلاثة أنا وجبريل ومعاوية " .

ـ وما وضعه جعفر بن محمد الأنطاكي عن زهير بن معاوية عن أبي خالد الوالدي عن طارق بن شهاب عن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "يبعث معاوية يوم القيامة وعليه رداء من نور " .

ـ وما وضعه أحمد بن الحسين بن القاسم في فضل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ـ رضي الله عنهم ـ ، عن وكيع بن الجراح عن سفيان الثوري عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا كان يوم القيامة نادى مناد من تحت العرش : ألا هاتوا أصحاب محمد ، فيؤتى بأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب . قال : فيقال لأبي بكر : قف على باب الجنة فأدخل من شئت برحمة الله وادرأ من شئت بعلم الله. ويقال لعمر : قف على الميزان فثقل من شئت برحمة الله وخفض من شئت بعلم الله . ويعطى عثمان من الشجرة التي غرسها الله في الجنة ويقال له : ذُدِ الناس عن الحوض . ويعطى علي بن أبي طالب حلتين ، ويقال له : البسهما فإني ادخر هما لك يوم أنشأت خلق السماوات والأرض " .

ـ وما وضعه زكرياء بن دويد الكندي عن حميد عن أنس قال : أخـذ الـنبي صلى الله عليه وسلم بين كتفي أبي بكر وعمر وقال لهما: أنتما وزيراي في الـدنيا وأنتما وزيراي في الآخرة. ما مثلي ومثلكما في الجنة إلا كمثل طير يطير في الجنة ، فأنا جؤجؤ الطير وأنتما جناحاي ، فأنا وأنتما نسرح في الجنة، وأنا وأنتما نـزور رب العالمين ، وأنا وأنتما نقعد في مجالس الجنة. فقالا له: يا رسول الله ، وفي الجنة مجالس ؟ ، قال لهما : نعم ، فيهما مجالس ولهو. فقالا له: أي شئ لهو الجنـة يـا رسول الله ؟ قال: لها آجام من قصب من كبريت أحمر وحملها الدر الرطب، قـال: فيخرج ريح من تحت العرش يقال له الطيبة ، فتثور تلك الآجام فيخرج له صـوت ينسي أهل الجنة أيام الدنيا وما كان فيها " .

ـ وما وضعه طلحة بن زيد الرقي عن عبيد بن حسان عن عطاء الكيجـاواني عن جابر قال : " بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت في نفر من المهاجرين ، فيهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد بن أبي وقاص . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " لينهض كل رجل إلى كفوه "، و ض النبي صلى الله عليه وسلم إلى عثمان فاعتنقه فقال : "أنت وليي في الـدنيا والآخرة " .

ـ وما وضعه إبراهيم بن عبد الله بن همام عن عبد الرزاق عن معمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " يستجيب للمتظلمين ما لم يكونوا أكثـر مـن الظالمين ، فإذا كانوا أكثر منهم فيدعون فلا يستجيب لهم ".

أما تأويل آيات القرآن الكريم بغير معناها الحقيقي تأويلا سياسيا حسب أهواء الفرق والمذاهب والملل والنحل ، فقد نال كل ما يتعلق بالسلطة والحكم والطاعـة من قريب أو بعيد مثل :قوله تعالى : ﴿إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً ﴾ ـ البقرة 30 ـ الذي جعلوه دليلا بتأويل خاص على شرعية حاكم مستبد ، عدوه خليفـةً وظلاً لله ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ .

وقوله تعالى : ﴿ ياأيها الذِين آمنوا أَطِيعوا الله وأَطِيعوا الرسولَ وأُولِـي الْـأمرِ مِنكُم ﴾ النساء 59 ـ حيث جعلوا فسقة الحكام أولياءَ أمرٍ للمسلمين ، طاعتـهم واجبة ، وعصيا م كفر في مذاهب ، ومهدر للدم في مذاهب أخرى .

وقوله تعالى : ﴿ إِن الله يأمركُم أَنْ تؤدوا الْأماناتِ إِلَى أَهلِها ﴾ النساء 58 ـ وعدوا الأمانة هي سلطة الحكم وأهلها هم الحكام .

وقوله تعالى : ﴿ إِن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَاكُم ﴾ الحجـرات 13 ، حيـث فضلوا الجنس العربي على غيره من الأجناس ، وقريشا على غيرها مـن العـرب ، والموالين لهم على غيرهم من قريش والعرب والعجم .

وقوله تعالى : ﴿ ورفَعنا بعضهم فَوق بعضٍ درجاتٍ لِيتخِذَ بعـضهم بعـضا سخرِيا ﴾ الزخرف 32 ، وقوله تعالى : ﴿ والله فَضلَ بعضكُم علَى بعـضٍ فِـي الرزق ﴾ ـ النحل 71 ـ ، فأولوا ذلك بما يتيح لهم استعباد خلـق الله ، وإذلال المسلمين واحتكار الثروة العامة ، وحرمان أهلها منها .

أما الأحكام الشرعية فقد وظفوها أيضا بتأويل وشـيطنة لتثبيـت حكمهـم وتكريس سلطتهم وإذلال أعدائهم . من ذلك أخذهم البيعة كرها تحـت بارقـة السيف ، وتوثيقها بيمين المبايع على الطلاق والعتاق في حالة نقضها . فكان الذي يتهم بنقض البيعة تنتزع منه زوجته أم أولاده وتطلق عليه ثم يعقد لرجل آخر عليها، ويجرد من أمواله وممتلكاته ، إِنْ لم يفصل رأسه عن جسده .

ومن ذلك أيضا ، استلحاق اللقطاء ، وهو محرم شرعا ، مثل ما فعل معاويـة باستلحاق زياد بن أبيه ، للاستفادة من دهائه وحقده لما ناله من مهانة سفاح أمه .

حتى العبادات التي هي من أركان الإسلام نالها التحريف والعدوان ؛ فقد خطب معاوية خطبة الجمعة جالسا ، وقُدمت خطبة العيد على صلاته ، وصلى الوليد بـن يزيد بالناس صلاة الصبح مخمورا أكثر من ركعتين ، ثم التفت إليهم وقـال لهـم : "أزيدكم ؟ " .

وذكر الفخر الرازي [1] أن معاوية قدم المدينة ، فصلى بالناس صلاة يجهر فيها، فقرأ أم القرآن ولم يقرأ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ ، فلما قضى صـلاته نـاداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية : أنسيت ، أين ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ حين استفتحت القرآن ؟ ، فأعاد معاوية الصلاة وقرأ ﴿بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ .

كما كان بنو أمية أول من وظف المصاحف والمـساجد لأغـراض الـسياسة والصراع على السلطة برفعهم المصاحف يوم صفين ، وأمرهم بشتم الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ على المنابر . وأول من ابتدع الاغتيال السياسي باغتيال طلحـة ابن عبيد الله على يد مروان بن الحكم ، والزبير بن العوام ، وتسميم الإمام الحـسن ابن علي وقتل الإمام الحسين.

[1] - التفسير الكبير 1 / 198 .

الفصل الثاني
بواكير التصنيف السياسي

كان بنو أمية أول من استعان في تسيير أمر الأمة بالنصارى واليهود والمجوس ، كتبةً ومستشارين وجنوداً . وقد احتكر اليهود والنصارى في عهدهم بالشام ، المناصب الإدارية الرفيعة ، فكان منصور بن سرجون الرومي كاتبا لمعاوية ثم ليزيد بن معاوية ، ومعاوية بن يزيد ، ومروان بن الحكم ، وعبد الملك بن مروان . ثم خلفه في نفس المنصب ولده سرجون بن منصور ، ثم حفيده منصور بن سرجون بن منصور الذي ترهب وسمي يوحنا الدمشقي ، وألف كتاب (رسالة في الجدل بين مسلم ومسيحي) ، وصف فيه الإسلام بالهرطقة والمسلمين بالهراطقة .

كما ذكر الجهشياري [1] أن المجوس احتكروا المناصب الإدارية بخراسان طيلة العهدين الأموي والعباسي ، وأن عمر بن عبد العزيز حين كان خليفة ، أمر بعزل أهل الذمة والمجوس من مناصبهم ، ولكن أمره لم ينفذ بدقة وبقوا في مناصبهم إلى ما بعد ذلك .

وقد كان لهؤلاء الكتبة والإداريين والمستشارين أثر كبير في نقل تراث الأمم وثقافاتها إلى العربية مبكرا . فقد نقل الديوان المكتوب بالفارسية إلى اللغة العربية في عهد الحجاج ، كما نقل الديوان المكتوب بالرومية في الشام إلى اللغة العربية في عهد هشام بن عبد الملك .

كما أن التصنيف بدأ مبكرا في عهد بني أمية ، على يد خالد بن يزيد بن معاوية الذي اشتغل بالصنعة ، وأحضر جماعة من فلاسفة اليونان كانوا بمصر ، وأمرهم بنقل الصنعة من اللسانين اليوناني والقبطي إلى اللغة العربية .

---

[1] - الوزراء والكتاب ص 15 .

واستمرت مسيرة النقل والتعريب للثقافات الأجنبية تتطور ببطء ؛ فنقل أبو عمرو بن يوحنا كتاب أفلاطون في آداب الصبيان ، ونقل الحجاج بن يوسف بن مطر كتاب (أقليدس) في الهندسة نقلين ، أحدهما سماه الهاروني نسبة إلى هارون الرشيد ، والثاني وهو المعول عليه سماه المأموني نسبة إلى المأمون .

كما كان لهذا النهج في تقريب النصارى واليهود والمجوس ، أثر كبير في إذلال القبائل العربية المعارضة ، وكل رموز الأمة من أنصار ومهاجرين وعلماء ؛ إذ سلطت عليهم الأقليات الدينية التي تحولت إلى جماعات ضغط سياسي ، وأرتال المنافقين وعبيد الدرهم والدينار من المسلمين . من ذلك استعانتهم في هجاء الأنصار وصفوة المسلمين بالشاعر النصراني الأخطل ، الذي كان الفرس المجلى في بلاط بني أمية ، زمن معاوية وابنه يزيد ومروان بن الحكم . أما عبد الملك بن مروان فقد أمر بأن يركب الأخطل الكافر ظهر جرير بن عطية المسلم التقي ، وما ذلك إلا لأن الأخطل كان قد طول لسانه في التنقيص من الأنصار وهجائهم وشتم المعارضين لسلطة بني أمية . ثم تجاوز ذلك كله إلى الطعن في الإسلام نفسه والاستخفاف بالمسلمين عامة ، فقال[1] :

ولست بصائم رمضان طوعا ولست بآكل لحم الأضاحي
ولست بزاجر عنسا بكورا إلى بطحاء مكة للنجاح
ولست مناديا أبدا بليل كمثل العير : حي على الفلاح
ولكني سأشربها شمولا وأسجد عند منبلج الصباح

ومع ذلك لم يزدد إلا قربا من بني أمية وتمكنا من بلاطهم ، واحتطابا لأموال بيت المسلمين .

هذه البيئة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية ، التي استنبت فيها الفكر السياسي لدى المسلمين بعد سقوط الخلافة الراشدة ، امتدت من بداية أمر بني أمية

[1] - خزانة الأدب 1 / 461 .

إلى انهيار ملكهم ، ومن بداية دولة بني العباس إلى عهد المأمون العباسي الذي أسس دار الحكمة وأشرف بنفسه على تعريب الثقافات الأجنبية ، وعلى رعاية المذهب المعتزلي الذي اضطهد كرام العلماء والفقهاء جلدا وسجنا وقتلا .

طيلة هذه الفترة تم تطعيم الساحة السياسية في المجال الثقافي وعلى أرض الواقع، بمفاهيم سربت إليها بواسطة وضع الأحاديث والتأويل المبتسر المغرض لبعض آيات القرآن الكريم ، وانتحال الأخبار ، وتجنيد الشعراء والكتاب ، فلم يكد يشرف العهد الأموي على نهايته حتى أينعت ثمار هذا الغراس ، أدبياتٍ سياسيةً معتمدةً في معظمها على الثقافة الوافدة وتقاليد ما قبل البعثة النبوية . من ذلك :

رسائل عبد الحميد الكاتب (ت 132 هـ/750م) ، الذي اختص بمروان بن محمد وقُتل معه ، كرسالته إلى أبي مسلم الخراساني عندما اتسعت دعوة العباسيين ، وما كتبه نصيحة لولي العهد عبد الله بن مروان بن محمد ، وما كتبه عن آداب الكتابة والدواوين في " رسالة إلى الكتاب " .

ثم ما كتبه عبد الله بن المقفع (109 - 145 هـ/727 -762 م) عن آداب الملك وسياسته في " الأدب الصغير" و" الأدب الكبير" ، و" كليلة ودمنة " .

وما كتبه عمرو بن بحر الجاحظ (150 - 255 هـ/ 767 - 869 م) في " البيان والتبيين" ، و" الرسائل الكلامية " ، و" الرسائل السياسية " . ولعل الجاحظ بذلك أول من بحث الإمامة من وجهة نظر معتزلية ؛ إذ استعرض في باب " استحقاق الإمامة" من رسائله الكلامية ، آراء الفرق والمذاهب حول الإمامة العظمى ووجوبها، وصفات الخليفة ، ودرجاته من رسول ونبي وإمام .

ثم بعد حين ظهر عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (213 - 276 هـ/ 828 - 889م) ، فاتخذ في كتابه " عيون الأخبار " بابا بعنوان "كتاب السلطان " ، تحدث فيه عن السلطان ومكانته ، وسيرته وسياسته وصحبته ، وآداب معاشرته وتغيره وتلونه واختيار عماله . وحشر فيما كتب حِكَماً وأمثالا وشعرا وأقوالا للصحابة والتابعين والأدباء والفلاسفة وملوك العرب والعجم .

وبعده مباشرة ألف أحمد بن عبد ربه القرطبي (246 - 328 هـ / 860- 940م) "كتاب العقد الفريد " ، وخصص فيه بابا بعنوان " فرش كتاب اللؤلؤة في السلطان". وبواسطة ما اختار من أمثال وشعر ونثر وحكمة مقتبسة من تراث الأمم السالفة على غرار ج ابن قتيبة ، بين حاجة العمران إلى السلطان ، وحاجة السلطان إلى النصيحة ولزوم الطاعة ، وآداب خدمة السلطان ومصاحبته ، وكيفية اختيار السلطان أهل عمله ، وما يلزمه لحسن السياسة وإقامة المملكة ، وصفات الإمام العادل من هيبة وتواضع وحسن سيرة ، ورفق بالرعية ، وحزم وعزم ومشورة.

لقد أسفر عهد بني أمية وصدر عهد بني العباس ، في ساحة الفكر السياسي عن أربع نتائج :

أولاها : تكريس مفاهيم الاستبداد المتمرد على تعاليم الإسلام ، ومبادئ الحرية والكرامة والمساواة والعدل .

وثانيتها : الاتجاه إلى الثقافة الأجنبية والاستقاء منها ، واتخاذها مرجعا أساسيا ، بدون ترو أو تمييز .

ثالثتها : بواكير من كتابات سياسية غير واضحة المعالم ، متأثرة بالتراث التاريخي القومي والوافد ، مبثوثة في كتب الأدب والأخبار .

رابعتها : التمهيد لظهور التصنيف السياسي الصرف ، في المجالين الفلسفي والفقهي .

الباب الخامس
التصنيف السياسي الفلسفي

الفصل الأول

تمهيـــــــــــــد

بدأ تدوين الفقه السياسي متأخرا جدا عن تدوين كثير من العلوم ، كالحـديث والتاريخ والتفسير والفقه والأدب . وامتدت فترة التمهيد له مدة طويلة ، من أواخر الخلافة الراشدة إلى عصر المأمون العباسي . كما ساهم في تكوين بنيته الفكرية كل العناصر الثقافية المحلية والوافدة جاهلية وإسلاما .

ونظرا لكون الأمة العربية كانت قبل البعثة وصدر الإسلام ، شفوية الثقافـة ، فقد ظل التفكير السياسي لديها شفويا تتداوله الألسن شعرا وحكمة وأخبارا . ولم تكن الحاجة ماسة إلى تدوينه في فجر الإسلام مثلما كانت بالنسبة للعلوم المتـصلة اتصالا واضحا مباشرا بالعقيدة والعبادة . لذلك تأخر التدوين السياسي إلى أوائـل القرن الهجري الثاني ، حيث ظهر ضمن مصنفات أدبية وأخبارية على هيئة مواعظ ونصائح وأساطير مقتبسة من تجارب الإنسان وتقاليد الأمم . ومـن ثم انتقـل إلى مرحلة ثانية هي مرحلة المصنفات المستقلة الخاصة به ؛ ولكن على غير يد الفقهـاء ومن مرجعية غير إسلامية . فقد ظهر أول المصنفات فيه ترديدا للفلسفة الإشراقية ، هندية وصينية وبابلية وآشورية وفـارسية ويونانية . وكان ذلك على يد الفـارابي (260 - 339 هـ / 874 - 950 م) ، المتأثر بالآراء السياسية لأفلاطون وأرسـطو ؛ حيث تناول الفلسفة السياسية في عدة مؤلفات منها : " رسالة تحصيل السعادة " ، " السياسة المدنية " ، "رسالة السياسة " ، " الفصول المدنية " ، " آراء أهل المدينة الفاضلة " .

وفي منتصف القرن الهجري الرابع ـ العاشر الميلادي (373 هـ / 983 م) ، ظهرت الكتابات السياسية لجماعة " إخوان الصفا وخلان الوفا " ، متأثرة بـنفس المؤثرات . وكانت السياسة لديها تمثل علما مستقلا بذاته ، له خمـسة أقـسام :

السياسة النبوية ، والسياسة الملوكية ، والسياسة العامية ، والـسياسة الخاصـية ، والسياسة الذاتية

وفي بداية القرن الهجري الخامس ـ الحادي عشر الميلادي ـ ، ظهرت المرحلة الثالثة بأول الكتابات السياسية المستقلة عن الفكـر الفلـسفي ، المتـأثرة بالفقـه والشريعة، على يد الماوردي (364 - 450 هـ / 975 – 1058 م) ومن ج جـه ونحا نحوه .

ولقد سار الفقهاء والمتكلمون في هذه المرحلة ، على ج تشريعي لما ينبغي وما يجب وما يجوز وما لا يجوز في نظام الخلافة وتدبير أمر الدولة . واستوفت أبحـاثهم نظم الملك والوزارة والإدارة والقضاء ، والحـسبة والأمـوال وتنظـيم الجيـوش والعلاقات مع داري الحرب والمهادنة . كما بذلوا جهودا جبارة من أجـل تبريـر تصرفات الملوك وإضفاء الشرعية عليها ، وإرشادهم إلى ما يحفظ عروشهم ويحببهم إلى الرعية .

ثم تدهور التصنيف في هذه المرحلة إلى مستوى من الإسفاف والمداهنة الخانعة ، بأسلوب متودد يحاول حفظ ماء وجه الفقهاء ، ولا يزعج الحكام أو يضايقهم ، من خلال الإعراض عن ذكر الأحكام الشرعية الخاصة بتصرفات الخليفة ، والاقتـصار على تقديم النصائح ذات الطابع الأخلاقي والتعليمي التي من شأ ا أن تحفظ العروش أطول مدة ممكنة ، والتذكير بوصايا من تـراث الأمـم ، ومـأثورات الطرائـف والأساطير ومختارات الشعر والنثر والحكم والأمثـال ، وآيـات القـرآن الكـريم والأحاديث النبوية ما صح منها وما لم يصح ، مثلما هو حال كتاب " سير الملوك " لنظام الملك (408 - 485 هـ / 1018 – 1092 م) ، و"سلوان المطاع في عـدوان الأتباع " لمحمد بن ظفر الصقلي المكي (497 - 565هـ ـ / 1104 - 1169 م) ، و"النهج المسلوك " لابن نصر الشيزري (ت 589 هـ) .

ثم بعد ذلك ظل التصنيف السياسي لدى المسلمين متأرجحا بين هذه المراحل ، لا يغادرها ولا يتطور لما هو خير منها ، إلى عصر النهضة الحديثـة الـتي حـاول

استنهاض الهمم فيها كل من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ومن جاء بعدهم . ولكن محاولا م ظلت حبيسة ازدواجية عقيمة ، تتخذ مرجعية في فقه الماوردي من جهة ، وتحاول تطويرا بالديموقراطية الغربية من جهة أخرى ؛ لذلك لم تثمر تأصيلا حقيقيا لنظام حكم إسلامي متميز في الكتاب والسنة .

ولئن كان من الصواب البدء بدراسة التصنيف الفلسفي نظرا لأسبقية ظهوره ؛ فإن بعضا من الإسلاميين قد لا يوافق على إقحام الآراء السياسية لفلاسفة المسلمين الأوائل في هذه الدراسة ، لأسباب عقدية تتعلق بتصورهم الإيمـاني ، أو مـبررات أصولية لها علاقة بطرق استنباطهم التي لا تمت إلى منهجية الاستنباط الشرعي بصلة، أو مسوغات فقهية خاصة بمرجعيتهم غير الإسلامية استنادا واستدلالا .

إلا أن ذلك لا ينفي وجوب التزام الموضوعية في دراسة نظـم الحكـم عنـد المسلمين بكل اتجاها م ، وكشف مختلف المؤثرات والعوامل التي ساهمت في تكوين فكرهم السياسي ؛ كي تتضح رؤيتنا لمسار الدولة الإسلامية نظرا وتطبيقا على مدار التاريخ ، ولأوضاعنا المعاصرة بكل مسار ا ومتاها ا ، ونقائـصها ونواقـضها ، وذبذبا ا المتأرجحة بين عوامل الداخل والخارج ، الأصيل والدخيل ، سلبا وإيجابا .

ولنتبين مدى قرب الفكر السياسي الحديث لدى المسلمين أو ابتعاده من التشريع الإسلامي في الكتاب والسنة ، ونستبين أوجه الانحراف وسبل التقويم ، إذ الـتعلم باكتشاف الخطأ أبلغ في النفس وأشد تأثيرا .

ولا ريب أن منهجنا الذي نلتزم به ونسير على هديه ، مرتكز علـى قاعـدة أساسية متينة ، هي أن النظام السياسي الإسلامي ما كان منبثقا من مرجعية الكتاب والسنة ، عقيدة وأصولا وفروعا . وما عدا ذلك يحتمل أن يكون متأثرا بالإسـلام أو ملتقيا به في بعض جزئياته أو كلياته ؛ إلا أنه لا يمثل النظام السياسي الإسـلامي الحق تمثيلا صادقا. ذلك لأن بوصلة التوجه إلى أي هدف هي التـصور الإيمـاني السليم الواضح . وكل غبش يشاغب على هذا التـصور يـنعكس سـلبا علـى التصرفات ، عقلية كانت أو سلوكية .

وهذا يفرض علينا ألا نغفل ملاحظة اهتزاز عقيدة هؤلاء الفلاسفة ، واضطراب مرجعيتهم الفكرية ؛ وإن التقت في بعض جزئيا ا بالعقيدة الإسلامية ، التقاءً عفويا بسبب انتمائهم إلى ا تمع الإسلامي وثقافته ، أو التقاء إراديا بقصد التمويه علـى انحرافهم الديني باعتناقهم آراء وثنية لفلاسفة من الفرس والهند واليونان ، في نظر م إلى عالمي الغيب والشهود ، وبدعو م إلى نظم للحيـاة الاجتماعيـة والـسياسية والثقافية منبثقة عنها .

ولعلنا لا نحيد عن الصواب إن ركزنا في بحثنا هذا علـى المرجعيـة الفكريـة والفلسفية والدينية التي اتخذها هؤلاء الفلاسفة مستندا ومتكأ . ثم على تـصورهم السياسي المنبثق من عقيد م وموقفهم الإيماني ؛ وأعرضنا مطلقا عما رموا به من قبل العامة والخاصة ، من انتماء باطني أو صابئي أو أصول يهودية ، مما لا يدفع عنـهم بشغب سوفسطائي يثيره أنصار لهم ، لأهواء مشتركة أو جذور متقاربة أو نزعات طاغية . علما بأن فكرهم السياسي لم يتبلور قط إلى مستوى صياغة نظام للحكـم متكامل ، بمنهجه ونظمه للإدارة والمال والتدبير العام ؛ وإنما كان مبثوثا في كتبـهم الفلسفية التي التزموا فيها بالنهج الأفلاطوني شكلا ومضمونا ، فوردت أفكـارهم ضمن رسائل حول قضايا الغيب والشهود ، والمادة والروح والطبيعة وما وراءها ، والاجتماع البشري والسعادة والشقاوة ؛ مثلما هو حال رسائل إخـوان الـصفا والفارابي ، وما صنفه ابن سينا في القضاء والقدر والفيض الإلهي والمبـدأ والمعـاد والأخلاق والحكمة .

أما التصنيف السياسي المباشر فقد ظهرت أولى بواكيره على شـكل رسـائل مستقلة تبحث موضوع " السياسة " بمفهومها الذي هو حسن التدبير والحكمـة في التسيير ، وكان من أول مؤلفيها تحت عنوان " رسالة في السياسة " كل من الفارابي وأبو القاسم المغربي وابن سينا .

ولئن اختلفت بعض مضامين هذه الرسائل التي تطابقت عناوينها فإ ا اتفقـت كلها في ثلاث هن :

1 ـ أن السياسة حاجة ملحة لكل البشر رفيعهم ووضيعهم ، ولكن الملوك ثم أعوا م أشد حاجة إليها .

2 ـ لم يعتمدوا في تصانيفهم على الكتاب والسنة مرجعا أو استشهادا .

3 ـ كانت منطلقا م الفكرية والفلسفية معتمدة اعتمادا مطلقا على الفكـر اليوناني .

ثم بعد ذلك أخذت تظهر مصنفات فلسفية موجهة للملوك فقط ، ترشدهم إلى ما ينبغي عمله وإقامته في سياستهم ، مثل كتاب " سلوك المالك في تدبير الممالك " لابن أبي الربيع .

الفصل الثاني
المرجعية الفكرية لدى فلاسفة المسلمين

يذهب البعض إلى أن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس وغيرهم هي الأساس الذي بني عليه تفكير فلاسفة المفكرين المسلمين الأوائل . إلا أن في هذه الدعوى تجاوزا كبيرا للحقيقة ؛ لأن الفلسفة اليونانية نفسها ليست إلا امتدادا وخلاصة للأوهام الميتافيزيقية التي كانت منبتا لأديان القارة الآسيوية ؛ وذلك ما نقل إلى الثقافة العربية في صدر دولة بني العباس وكان مرجعا لأول حركة فلسفية في الإسلام .

إن الإنسان عندما نسي المنهج الرباني الذي أنزل مع آدم عليه السلام ، وفقد الصلة بالله ، وارتكس في حمأة الجاهلية والبدائية ، ملأت الهواجس والأوهام قلبه وعقله واستبد به الخوف من الظواهر الطبيعية برقا ورعدا وخسفا وزلازل وعواصف ، وأخذ به الرعب والرهبة من الموت والمصير وا هول كل مأخذ ، فأقبل على نفسه ينسج لها استجلابا للطمأنينة ، خيالات وتصورات وأساطير وخرافات ، عما لا يفهمه وما يرجوه أو ما يرهبه ويخافه . فتراكم بذلك لدى البشرية على مر السنين ، تراث ضخم من المعتقدات الضالة المضطربة ، التي اتخذت فيما بعد مادة للتفكير والاستقراء ، والبحث عن الذات أصلا ومآلا، وعن الكون والطبيعة ماضيا واستقبالا . ثم تحول هذا التراث إلى قاعدة للفكر الديني الوضعي المفضي إلى عبادة الأوثان والطواطم والنجوم والكواكب ، واتخاذها آلهة وأربابا .

ثم بعد ذلك اتخذت هذه المعتقدات الدينية منطلقا ومادة للتفكير الفلسفي الآسيوي الذي نقل إلى اليونان وتطور فيه . وظل مجردا من أهم أداتين للفهم هما : المعرفة المادية الصحيحة لحقائق الطبيعة بسبب التخلف العلمي آنئذ ، والمعرفة الغيبية اليقينية التي لا مصدر لها إلا الوحي .

ولعل الأسطورة التي رواها أفلاطون عن منشأ الفكر السياسي في محاورة "بروتاجوراس" ، تقدم لنا خير مثال على ما نذهب إليه من أن الفكر البشري عامة والسياسي خاصة منبثق من الخرافة والأساطير والأوهام [1] .

لقد زعم أفلاطون أن الآلهة عندما شكلوا المخلوقات الفانية ، أخذوا يوزعون عليها صفاتها الخاصة بها والمحتاجة إليها ، فكان من المخلوقات ما سلحوها بوسائل الدفاع ، ومنها ما تركوها عزلاء وزودوها بأساليب للمحافظة على البقاء . ولكنهم اكتشفوا في نهاية الأمر أنهم وزعوا جميع الصفات والقدرات على الحيوانات، ونسوا الإنسان الذي ترك عاري الجسم لا يملك مأوى ولا أسلحة للدفاع . فعمد "برومثيوس" إلى سرقة الفنون الآلية والنار مع طريقة استخدامهما ـ وهما خاصتان بالآلهة ـ ، من معبد أثينا ، وسلمهما للإنسان . وكان ذلك سبب حصوله على قسط من الصفات الإلهية التي علمته الحكمة .

على هذه الأسس نشأ الفكر الفلسفي وتطور ، مادة بحثه خيالات البشر وأساطير الخرافة وأوهام سدنة الأوثان وعبادها ؛ مفتقدا أهم وسائل الاستقراء والدراسة والفهم عاجزا عن تحقيق هدفه في كشف حقيقة الكون وطرق السعادة .

إن هذه المعتقدات هي المنشأ الأول والمبدأ الأساس لكل فلسفات البشر الوضعية في ما قبل اليونان :

ـ في بلاد ما بين النهرين ، آشور وبابل ومعتقداتها الخاصة بعبادة الشمس والنور، وأبناء الطبقة الحاكمة الذين هم " أبناء الشمس " .

ـ وفي الصين حيث الكونفوشيوسية ، وعقيدة إحياء وميض الأنوار في الإنسان عن طريق المعرفة ، والإنسان الكامل الذي هو الملك أو النبي أو القائد ، الذي يجمع في ذاته سائر القوى المادية والروحانية ، وعلى قدر كماله تكون سعادة عصره ، وهو بمثابة الإمام عند الباطنية أو القطب عند الصوفية .

---

[1] - محاورة لأفلاطون ، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف ، سلسلة مذاهب وشخصيات ص 55 وما بعدها .

ـ وفي الهند لدى البراهمة ، وعقيدة اتصال النفس بالمبدأ الروحاني " براهمان " ، الذي يحل في جميع مظاهر الوجود . وعقيدة شرائع " مينو " التي تقسم النـاس إلى أربع طبقات :

طبقة البراهمة ، رجال الدين والنخبة السياسية ، الذين خلقوا حسب زعمهم من رأس الإله، وهم أعلى الناس وخلاصة الجنس البشري .

وطبقة الجند ، حماة البلاد الذين خلقوا من منكبي "براهما " ويديه ، ويحق لهـم بعد البراهمة قراءة الكتب المقدسة .

وطبقة التجار والزراع المكلفة بالإنتاج والنشاط الاقتصادي والفلاحي ، وخلقوا من ركبتي " براهما " .

وطبقة الخدم والأسرى المخلوقين من قدمي " براهما " ، وليس لهم إلا خدمـة الطبقات التي فوقهم .

ـ وفي بلاد فارس حيث ظهرت الهرمسية والزرادشتية والصابئة والكلـدانيون عبدة النجوم، ممن يؤمن بفناء الجسد وخلود النفس في النعيم أو الشقاء ، وبالقائـد البشري الكامل الذي يعرف حقيقة الوجود .

ـ وفي الفكر المصري الفرعوني ومدرسة الإسكندرية التي التقت فيها تيـارات أوروبا وآسيا وإفريقيا ، ونشأت ا طقوس نظمت مفهـوم الألوهيـة وعلاقتـها بالبشر، ووضعت قواعد الثواب والعقاب ، وأنشأت عقيدة ثنائية التركيب البشري وخلود النفس ، وأبوة الشمس والنجوم لبعض النخب السياسية .

هذه المعتقدات الهلامية والتصورات الضالة هي التي ورثها اليونان وظهرت فيما كان لديهم من علوم وفنون وآداب وفلسفة .

ظهرت لدى الفيثاغوريين عقيدة تؤمن بثنائية التركيب البـشري ، وضـرورة تطهير النفس بالعلوم الطبيعية والعملية كالموسيقى والرياضيات وما وراء الطبيعـة ،

كي تتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك ، حيث سعادا الأبدية واتحادها بواجب الوجود .

ولدى الأفلوطينيين في عقيدة الآلهة المتعددة من النجوم والكواكب التي ترى وتسمع وتدبر الكون ، وعقيدة المعرفة الحدسية التي يختص ا قادة الشعوب أنبياء وملوكا وفلاسفة ، والمعرفة العقلية الجدلية التي هي الطريق العادي لاكتساب العلوم.

على هدي هذه المعتقدات الدينية المتفلسفة والتصورات المضطربة الوثنية ، سار الفكر السياسي وعلى أركا ا تأسس :

من مفاهيم الدولة والعدل والحياة السعيدة لدى البابليين والفراعنة والصينيين والهنود، إلى ما طوره من نفس المفاهيم كل من اليونان والرومان ، إلى ما نقل إلى اللغة العربية في القرنين الهجريين ، الثالث والرابع ؛ وعمل فلاسفة المسلمين على إعادة صياغته في صباغ إسلامي لم يستطع أن يخفي أصله الوثني .

ومن أفكار كونفوشيوس في" التعليم الأكبر" و"عقيدة الوسط"و" الأغاني" حول فساد الحكم ، ومهام الحكومة وواجبها في توفير حاجات الناس أمنا وطعاما ، وشروط الكفاءة في الحاكم وممارساته السياسية والتدبيرية ؛ إلى تصورات الحكماء السبعة في أثينا لنظام الدولة وتشريعا ا الخاصة بقواعد الإدارة وأساليب تحقيق السعادة؛ إلى نظريات فيتاغورس في العدالة والمساواة ، وما يرى الأبيقوريون من وجوب الخضوع للدولة ولو كانت استبدادية ما دامت تحقق الأمن والنظام ، وما ذهب إليه أفلاطون في مدينته الفاضلة التي اتخذت مظهرا خياليا قوامه اعتبار السلطة عملا معجزا لا يستطيع القيام به إلا أفراد ملهمون ، لهم على بني جنسهم تميز خاص يصلهم بالعقل الفعال ويجعلهم قادرين على تحقيق السعادة لشعو م .

إلى ما تطور إليه الفكر السياسي الأرسطي باستحداثه فكرة الدولة الدستورية ، التي تبنى علاقات شعبها بالحاكم على أساس الحرية والمساواة والمواطنة المشتركة بين أحرار ؛ مما جعل الدولة مجرد اتحاد أفراد في مجتمع واحد تحت حاكمية القانون الذي

حل محل الملك أو الفيلسوف أو النبي . وما سار عليه الفكر السياسي الروماني الذي ميز بين الدولة والفرد ، وجعل لكل منهما حقوقا وواجبات ، وبلور فكرة سيادة الدولة ونظرية العقد الحكومي ، ونظرية القانون الطبيعي التي وضعها " شيشرون " على أساس أن للكون خالقا واحدا ، وأن للدولة قانونا واحدا يجب أن يطبق على الجميع . إلى ما عربه المسلمون في دار الحكمة التي أسسها المأمون العباسي ، وجعلوه أساسا لفكرهم السياسي والفلسفي .

إلا أن مما يثير الاستغراب أن العرب لم يقتبسوا من هذا التراث السياسي الذي عكفوا على تعريبه ، إلا ما تعلق منه بالاتجاه الاستبدادي ؛ وهو الفكر الأفلاطوني الخاص بالقائد الملهم ، المتصل بالعقل الفعال المحتكر للمعرفة ، القادر وحده على إسعاد الشعب . أما النظرية الأرسطية الخاصة بفكرة الدستور ، الذي يضمن العدالة والمساواة والمواطنة الحرة المشتركة ، ويلغي حاكمية الفرد لصالح حاكمية القانون ، وما ورد في الفكر الروماني عن نظرية العقد الحكومي وسيادة القانون وحقوق الدولة والفرد وواجبا ما ، فإن النقل العربي قد أهمله وأغفله ، ولم نجد له أثرا في فكرهم وتراثهم . ولعل ذلك راجع إلى أسباب سياسية متعلقة بكون حركة التعريب والترجمة ، تمت على يد المؤسسة الرسمية الحاكمة وبإشرافها . وكانت هذه المؤسسة ذات نمط في الحكم فردي استبدادي ، لا يوافق على نقل التراث الأرسطي والروماني أو نشره والتبشير به .

هذه خلاصة المرجعية الفكرية والسياسية التي نقلت إلى اللغة العربية ، وصادفت ظروفا بيئية مناسبة للغراس فنمت وأثمرت .

ولقد التقى العرب المسلمون قبل هذه الفترة ذه المعتقدات الدينية والفلسفية عدة مرات فاستعلوا عليها ولم تؤثر فيهم .

التقوا ا وهم رسل للنبوة الخاتمة بدعوة الحق لدى ملوك الفرس والروم والقبط، يملأ قلو م نور العقيدة واستعلاء الإيمان ، والحرص الصادق الأمين على إخراج

الناس من عبادة العباد إلى رحابة عبادة رب العباد ، فـاحتقروا تلـك المعتقـدات وترفعوا حتى عن اعتبارها فكرا أو فلسفة أو مجرد عقل سوي .

ثم التقوا ا بعد أن استعصى أهلها على الرشد ، مجاهدين وغـزاة وفـاتحين ، فحطموا الأوثان ونشروا رسالة التوحيد والإيمان .

والتقوا ا مرة أخرى حين وقع الانقلاب على الخلافة الراشدة ، وتحول أمـر المسلمين إلى الاستبداد ، وفر الصادقون من الأمة مضطهدين ومهـاجرين شـرقا وغربا؛ فنشروا دين الحق وقوضوا أركان الشرك والكفر .

ثم لما كان عهد بني العباس ذو النـزعة الأعجمية فرسا وتركا ، وانفرط عقـد الوحدة العقدية بتمزق الأمة مللا ونحلا ومذاهب ، وضعف الالتزام بالـدين بـين الحاكمين والمحكومين ، وتمكن العسف والاضطهاد والاستبداد من رقاب العبـاد ؛ أُرسلت عاصفة المترجمات الفلسفية اليونانية والسريانية والقبطية والفارسية ، فتلقفتها النخبة المقربة من أصحاب النفوذ ، وأصبحت الرطانة بمصطلحات اليونان والإغريق ميزة الصفوة وبدعة ذوي المقامات .

وإذ أخذ الفقهاء والعلماء الصادقون يضجون من موجـة الانحـراف هـذه ، ويوضحون خطرها على الأمة وعظا وكتابة وحوارا وجـدلا ، أُثـيرت للتغطيـة والتمويه وصرف الأنظار ، معركة كلامية حول ما دعي علاقة بين العقل والنقل ، تقديما وتأخيرا ، حاكما ومحكوما . وبذلك أسبغت على الصراع بين الإسلام وبين الوثنيات الفلسفية صفة الجدل العلمي الرصين ، على رغم ما في ذلك مـن خلـط وتلبيس وتدليس . ذلك أن هذه التيارات التي زعمت أ ا تحكم العقل في النص ليس لها ما يؤيد دعواها ؛ لأن العقل السليم ا رد السوي ، المتحرر من الخرافة والأوهام، المدجج بالمعارف المادية الصحيحة والتصورات الغيبية اليقينية ذات المصدر الرباني ، ليس له إلا أن يسخر من هذه الفلسفات ذات الجذور الخرافية الأسطورية .

إن هذه التيارات التي تزعم تحكيم العقل في النص ، لم تحكم في واقع الأمـر إلا عقلا وثنيا مضللا ، لأقوام عبدوا الأصنام والكواكب والنجوم والأشباح ، واتخذوا

لعبادا م هذه أرضية من أوهام سموها فلسفة . وإذْ صارت هذه التصورات الفاسدة هي المتحكمة في النص فلا بد من الضلال .

الفصل الثالث
التصور السياسي لنظام الحكم
لدى فلاسفة المسلمين

التصور الإيماني والموقف من قضايا الغيب والألوهية والربوبية هو أساس الأفكار والتصرفات لدى الإنسان ؛ لذلك فالنظرية السياسية لفلاسفة المسلمين منبثقة من تصورهم لهذه القضايا وموقفهم منها . ولئن كان التوحيد الإسلامي الحق ينبني على ثلاث قواعد هي : توحيد الربوبية ، وتوحيد الألوهية ، وتوحيد الأسماء والصفات ؛ فإن نظرية هؤلاء الفلاسفة لا تنبني على أي قاعدة من هذه القواعد . فهم يسمون الله تعالى " واجب الوجود " ، ويتصورون علاقته بالكون والخالق على غير حقيقتها؛ ولا أصل في الإسلام لهذا الإسم ولا لهذا التصور . وعقيدتهم التي انبثق منها فكرهم السياسي هي ما ابتدعه فلاسفة اليونان وأطلقوا عليه مصطلح "الفيض" .

فما هي هذه العقيدة ؟ وما جذورها ؟ وكيف انبثق منها تصورهم السياسي ؟

ينبغي أولا أن نبين أن مصطلح "الفيض " هذا ، لا يخفي خلفه أي معنى معقد أو فكرة راقية أو تصور مثير ؛ فالفيض لغة من "فاض" ، ويدل على جريان شيء سائل بسهولة ويسر ، ومنه : فاض الإناء بعد أن امتلأ ، وفاض الدمع من العين إذا خرج ، وفاضت الروح من الجسد : إذا غادرته ، وفاض السر من صدر المرء : إذا عجز عن كتمه ، فباح به .

والفيض عند الفلاسفة يعنون به أن الله تعالى – واجب الوجود كما يسمونه – لا يخلق الموجودات ، ولكنها تفيض عنه وتنبثق منه بدون إرادته ، أي تصدر منه وتتولد عنه بطريق الفيض بدون وعي منه أو إرادة . وهذا الفيض أو الصدور أو الخروج ، في عقيدتهم ، دائم وضروري وواجب . وكما تخرج الشجرة الثمرة ليس

لها إلا ذلك والدجاجة البيض ليس لها إلا ذلك ، كذلك يصدر الوجود عن الله ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ .

تنسب هذه العقيدة إلى أفلوطين (205 - 270 م) ؛ ولكنها في أصـلها مـزيج وتلفيق لهلوسات أفلوطين وفيلون والمعتقدات الوثنيـة والمجوسـية . وعنـدهم أن الموجود الأول ـ الذي يعنون به الله تعالى ـ واحد ، ولذلك لا يفـيض عنـه إلا واحد هو العقل الكلي ، أو العقل الأول ، أو العقل الفعال ، تختلـف التـسميات والمقصود واحد . ومن هذا العقل الكلي تفيض النفس الكلية ، وعن النفس الكلية تفيض الأشياء المادية . وكلما فاض شيء من شيء تعلق الفائض بمصدره وامتلأ منه نورا . فالعقل تعلق بالموجود الأول وتلقى منه النور ، والنفس تعلقت بالعقل وتلقت منه النور ، والموجودات المادية كذلك تعلقت بالنفس . والإنسان الـذي يتلقـى الفلسفة ، يتحول إلى عقل متصل بالموجود الأول ، يتلقى منه النـور والحقيقـة ، ولذلك له حق التحكم فيمن سواه من البشر ؛ لأنه هو الوحيد الذي يـستطيع أن يبلغهم إلى السعادة ، وهو الملْهم القادر ، نبيا كان أو فيلسوفا أو ملكا .

ولئن كانت هذه المعتقدات قد ظهرت لدى الكندي بصورة خافتة ، بأن جعل الحركة مفعولة لله ، ولكنها تخضع مباشرة للفلك الأقصى الحي العاقل المميز الفاعل، الذي هو أول فائض عن واجب الوجود ومنفعل به ، وهو نائبه في تحريك الكـون وتسييره ؛ فإن هذه التصورات الضالة قد ظهرت بعد ذلك بصورة صارخة لـدى الفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهما .

يرى الفارابي أن العقل الأول صدر عن الله فيضا واجبا لا دخل للإرادة والوعي فيه ؛ ومن هذا العقل الأول صدر عقل ثان وفلك أعلى ، واستمر الفيض والصدور على هذه الوتيرة ، من كل عقل عقلٌ وفلك إلى تتمة عشرة عقول ، آخرها العقـل الفعال الذي فاضت عنه النفس ، ومن النفس فاضت المادة بعناصرها الأربعة ، النار والهواء والماء والتراب . فبالفيض في نظره صدرت الموجودات تباعا عـن واجـب الوجود حتما ولزوما ، دون تعقل منه أو إرادة ، إلى أن ظهر الإنسان . وكل فائض

يتلقى النور والسعادة بالتعلق بمصدره والشوق إليه. كـذلك الإنـسان سـعادته القصوى أن يشتاق إلى مصدره الأول" الموجود الأول"، ويتلقى منه النور ويتحد به. وطريقه إلى ذلك السعي إلى الكمال وتحصيل الخيرات والفضائل ؛ وهـذا سـبيل السعادة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالفـضائل النظريـة والفـضائل الفكريـة والفضائل الخلقية والصناعات العملية .

وبما أن كل موجود ـ في عقيدهم ـ تكون ليبلغ كماله الأقصى الذي لـه أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود ، فإن سعادة الإنسان القصوى هي الاتحاد بـالموجود الأول . إلا أن هذه الرتبة ليست لأي إنسان ، فالفضائل العظمى نظرية كانـت أو فكرية أو خلقية أو عملية تجعل فيمن أُعِد لها بطبيعته . ومن أُعد لهـا بـالطبع ، وبأعلى الدرجات هو القادر على إيجادها في الأمم والمدن . والملوك تبعـا لـذلك ليسوا ملوكا بالإرادة فحسب ؛ ولكنهم ملوك بالطبيعة أيضا لأم خلقوا ملوكا . ولا ينقص من قدرهم أم يصلون إلى الحكم أو لا يصلون . والملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام عند الفارابي هو الوحيد القادر على تأديب الأمـم وتعليمهـا ، مثلما هو حال رب المنـزل في تأديبه أهل بيته ، أو القيم على الصبيان والأحداث .

والنبي واضع النواميس والملك والفيلسوف والإمام والرئيس الأول عندالـفارابي بمعنى واحد يدل على الاقتدار والتسلط المطلق على من تحت يده . واقتداره لـيس بقوة خارجة عنه فقط ، بل بما يكون في ذاته من عظم المقدرة . كل هذه الألفـاظ تعني الشخص الذي اجتمعت فيه صفات القدرة المطلقة لصلته بالعقل الفعال ، سواء انتفع به غيره أم لم ينتفع ؛ إذ ليس عدم الانتفاع به من قِبل ذاته ، ولكن من جهـة من لا يصغي إليه . وسواء وجد من يقبل منه أو لم يوجد فهو دائمـا الفيلـسوف والنبي والملك والرئيس الأول والإمام . وكما أن الطبيب طبيب بمهنته وقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أم لم يجد ، وجد آلة يستعملها في فعله أم لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، إذ ليس يزيل طبه ألا يكون له شيء من ذلك . كذلك لا يزيـل

إمامة الإمام والفيلسوف والملك والنبي ألا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ، ولا ناس يستخدمهم في بلوغ هدفه .

وأهل المدينة الفاضلة الذين يؤد م الملك طبقتان خاصة وعامة ، والخاصة هـم الذين لهم رئاسة ما ، مدنية أو صناعية ، يرصدون ا لرئاسـة مـا مدنيـة . ولا يقتصرون في معلوما م على ما يوجبه بادي الرأي المشترك . أما العامة فمن لـيس لهم رئاسة ما ، مدنية أو صناعية ، يرشحون ا لرئاسة ما مدنية ؛ ويقتـصرون في علمهم على ما يوجبه بادي الرأي المشترك .

هكذا وظف الفارابي الفلسفة اليونانية سياسيا ليبشر بفكـرة الإمـام الغائـب المنتظر، أو الإمـام الموجود الذي لا يستمع له الناس ولا يقبلون منه ، أو الإمـام المتمكن المستبد الذي يفعل ما يشاء وله العصمة من الخطأ ، لأنـه علـى اتـصال بالموجود الأول.

وما ذهب إليه ابن سينا يكاد يكون نفس ما لدى الفارابي ، ولا غرابة في ذلك فمرجع الرجلين واحد ، هو كتاب " أتولوجيا " المقتبس من " تاسوعات" أفلوطين التي جمعها الإسكندر الأفروديسي . وذلك لأن عقيدة الفيض عند ابن سينا تـستند إلى ثلاثة مبادئ هي :

1 - القول بأن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته هو الله تعالى ، وإلى ممكن ، أي واجب بغيره هو العالم .

2 - الزعم بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنـه إلا واحـد ، والله واحد فيجب ألا يصدر عنه إلا واحد ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ .

3 - الزعم بأن تعقل الموجود الأول هو علة للوجود على ما يعقله ؛ فإذا عقل شيئا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله ا .

ثم سار ابن سينا بعد ذلك على ج رواد الفلسفة الإشراقية ، بالتشريع والتنظير لنظم الاستبداد السياسي في شخص الرئيس الأول ، الذي هو الفيلـسوف والـنبي

والملك والإمام الذي يحتكر المعرفة ، ويفعل في شعبه ما يشاء ، ويختص بالاتصال بالله تعالى . ثم تدثرت هذه المعتقدات لديه من أجل تقريبها إلى العامة ، بفكرة الإمام المعصوم أو الغائب المنتظر .

نفس المسار العقدي والفكري تقريبا سارت عليه جماعة "إخوان الصفا وخلان الوفا" ؛ ومحور فكرهم السياسي أن العقل خليفة الله الباطن ورئيس الفضلاء . والإمام عندهم هو وحده المتصل بالفلك الأقصى أو العقل الفعال أو واجب الوجود، وهو صورة الصور وخليفة الله الظاهر في الأرض ، والمتحكم في الجن والإنس والحيوان والنبات والمعادن والخيرات ، وهو المعصوم من الخطأ ، كلامه وحي وأعماله سنة ، وله أن يفسر النصوص قرءاناً وسنةً ؛ فيخصص عامها ويقيد مطلقها ويؤول معانيها وينسخ بعض أحكامها ، ويضيف إلى شريعتها . كما أن من معتقدات الباطنية التي لا يبوحون بها لغيرهم أن الإمام بمنزلة العقل الفعال أو الموجود الأول ، في حالة عدم وجود الناطق الذي هو النبي ، لأنه يحل محله في رتبته . وفي حالة وجود النبي يحمل الإمام عندهم مرتبة النفس الزكية ؛ وهو لديهم في عالم الدين والصنعة النبوية الرئيس الروحي الأعلى ، ووجوده ضروري في كل زمان ، ليكون حجة الله في أرضه والضامن لعباده التسرمد والخلود .

هكذا نشأت في صدر الدولة العباسية فكرة الحكم المطلق لدى فلاسفة المسلمين كافة ؛ ولئن كان الحكم الفردي المطلق قائما قبل ذلك منذ سقوط الخلافة الراشدة؛ فإنهم قد سبقوا إلى تبريره فكريا وفلسفيا والتشريع له عقديا ودينيا . وكانوا يستطيعون أن يلتزموا الموضوعية والتوازن فلا يكتفوا بعرض آراء مدرسة الاستبداد الأفلاطوني ، بل يعرضون بجانبها آراء المدرستين الأرسطية الدستورية والرومانية القانونية . ولو فعلوا لكسروا على الأقل الحلقة المفرغة التي حاصرت المسلمين بين نظامين استبداديين، نظام الملكية الوراثية الجبرية عند أهل السنة ، ونظام الإمامة الاستبدادية الوراثية عند الشيعة والباطنية ؛ ولاقتربوا بذلك شيئا ما ، من المفهوم الإسلامي للحكم الذي يرى أن المجتمع مجموعة أفراد أحرار متساوين في الحقوق

والواجبات ، تحكمهم شريعة واضحة في الكتاب والسنة ، بمنهج شـوروي عـام شامل ، يتيح لهم التسلط على أمرهم كله ، قرارا وتنفيذا ومراقبة ومحاسبة .

من هذا العرض المختصر، يمكن أن نوجز التصور السياسي العقدي ، للرعيـل الأول من فلاسفة المسلمين عامة ، في سبعة أسس قام عليها هي :

1 - استنادهم إلى نظرية الفيض وهي كفر صريح .

2 - الفلك الأقصى حي عاقل مميز ، يسير الموجودات ويحركها نيابة عن الله ، وهذا أيضا تصور لا علاقة له بالإسلام .

3 - الحاكم والفيلسوف والملك والنبي والإمام والرئيس الأول ألفاظ مترادفة ، تعني الاتصال المباشر بواجب الوجود ، والعصمة التامة ، والقدرة المطلقـة علـى إصلاح الخلائق الذين هم مجرد أدوات لأفعالهم . وهذا التصور أيضا بعيد كل البعد عن العقيدة الإسلامية .

4 - الحاكم والفيلسوف والملك والنبي والإمام ، يستمد النور من العقل الفعال الذي يستمد بدوره النور من الموجود الأول ، ولذلك لا يصدر منه إلا الحـسن . وهذا أساس الفكر السياسي لدى المعتزلة ، ورئيسهم إبراهيم بـن سـيار النظـام صاحب نظرية "الأصلح" ، بمعنى أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح ولـيس لـه إلا ذلك، لأنه لا يستطيع إلا فعل الخير ، فهو جواد كريم كالنبع الذي لا يصدر عنـه جفاف ، والشمس التي لا يصدر عنها ظلام ، وفعل الخير واجب عليـه . وهـذه النظرية بلا شك تعبير مراوغ عن نظرية "الفيض" الوثنية .

5 - الحاكم أو الفيلسوف أو الملك أو النبي أو الإمام ، لا يلتزم بالفضائل لأ ا أوامر إلهية نزل ا الوحي قرءانا وسنة ، ولكن لأنه مجبول على ذلك بالفطرة بسبب اتصاله بمصدر النور ، فهو المعصوم ومرتبته فوق الخاصة والعامة .

6 - السعادة القصوى في الدنيا هي بلوغ كل فرد قمة كماله المـؤهـل لـه بالفطرة، إنْ ملكا أو خاصة أو عامة . أما الحياة الأخروية فقد جحدها كل هؤلاء

الفلاسفة ؛ إذ أنكروا المعاد الجسماني والبعث ، وأولوا مـا ورد في الـشرع مـن نصوص حول اليوم الآخر والبعث والنشور والعرض والحساب والثواب والعقـاب والجنة والنار ، بأنه مجرد تمثيل بالمحسوسات لتقريب المعاني إلى أذهان العامـة ؛ وأن التسليم بالمعاد الجسماني وحياة الآخرة مجرد وسيلة للمحافظة على الأخلاق .

7 - البشر ثلاث طبقات ، الأرفعون والخاصة والأوضعون ، ولكل طبقة سما ا وفطر ا ودورها . وهم تبعا لذلك ثلاثـة أصـناف ، حكـام وأدوات حكـم ومحكومون. وجذور هذه العقيدة تجد تربتها لدى البراهمة .

هذه زبدة التصور السياسي الفلسفي ، وهو كما يتضح بجلاء يتعارض تعارضا مطلقا مع التصور الإسلامي ، عقيدة وسلوكا ونظام حكم واجتماع .

ولئن حاولوا التمويه على هذا التعارض بتأويل بعض النصوص الإسلامية تأويلا يخدم هدفهم ، وتأويل بعض الآراء اليونانية الوثنية بما يجعل بينها وبين الإسلام شبهة علاقة ووشيجة ، فإن مثل هذه المحاولات البائسة ليست بجديدة في هذا الميدان . لقد سبقهم إليها فيلون الإسكندري (ت 50 م) ، فحاول تأويل الشريعة الموسوية بمـا يقر ا من المعتقدات اليونانية ؛ ومن الكنيسة المسيحية حاول ذلك أوريجـنس (ت 254 م) ، والراهب أوغستينوس (ت430 م) ، ثم تداولها بعد ذلك من المـسلمين ، الكندي (185-250 هـ / 801 - 871 م) الـذي رأى في رسـائله ، أن صـدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا جاهل ؛ ثم تبعه في ذلك من تلاه ممن سار على جه .

الفصل الرابع
التصنيف لدى فلاسفة المسلمين

كان الفارابي أول من خصص رسالة مستقلة عن "السياسة" كفـن للتـسيير الحكيم ، ينتفع به كل من استعمله ، ملكا أو مملوكا ، رفيعا أو وضيعا . ثم تابعه في ذلك أبو القاسم المغربي ، فخصص رسالة لسياسة الملك . وبعدهما صنف ابن سينا رسالته على نهج الفارابي شكلا ومضمونا ؛ ثم تتابعت مصنفات الفلاسـفة تحـوم حول الموضوع ولا تقتحمه ، تردد معانيه المطروقة ولا تضيف إليها أو تطورهـا ، باستثناء محاولات خجولة في بحث نظم الملك والتدبير ، لم تتحـرر مـن المفهـوم الأفلاطوني لطبيعة الملك وتميزه عن الخلق ، وحقه في التحكم ، مثلما هو لدى ابـن أبي الربيع في كتابه " سلوك المالك في تدبير الممالك " .

ونستعرض فيما يلي خلاصة لما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة في هذه المـصنفات لتتضح الصورة ويتبين الأمر :

الفارابي
ورسالته: السياسة

ولد الفارابي ، محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ ، أبو نصر ، من أبوين من أصل فارسي في مدينة فاراب سنة 260 هـ / 874 م . كان أبوه من قواد الجيش ، وتعلم على يد متى بن يونس ، ثم اشتغل بحران على أبي حنا النصراني ، ثم انتقل إلى بغداد واشتغل بدراسة الفلسفة اليونانية وألف ا معظم كتبه ، ثم انتقل إلى دمشق فقربه سيف الدولة الحمداني وأكرمه وأجرى له راتبا لمعاشه . وتوفي بدمشق سنة 339 هـ / 950م .

رسالته "السياسة" أخرجها الراهب شيخو اليسوعي معتمدا على نسختين إحداهما بالمكتبة الشرقية ، والثانية بمكتبة الفاتيكان . ثم حققها الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد ، ونشر ا مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية .

قسم الفارابي رسالته إلى خمسة فصول بعد المقدمة :

في المقدمة شرح قصده من التصنيف ، وهو ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس ، سواء منهم الأرفعون أو الأوسطون أو الأوضعون. ثم بين طريقة اكتساب السياسة بأن يتأمل المرء أحوال الناس ويمعن النظر فيها ، ويميز محاسنها ومساوئها ، نافعها وضارها ، ويجتهد في التمسك بالمحاسن والتحرز من المساوئ . مشيرا إلى أن المرء تتجاذبه قوتان : ناطقة - أي عاقلة - ، و يمية. ولكل منهما إرادة واختيار ، وعليه أن يوهن القوة البهيمية ويخمدها ، وهو لذلك بين حالين محمود ومذموم ، في كل منهما له فائدة ، هي ترويض النفس على التمسك بالمحمود وترويضها على الاحتراز من المذموم.

أما الفصل الأول ، فتناول فيه وجوب معرفة الله تعالى معرفة عقلية مبنية علـى التأمل والاستقراء ، على النهج الفلسفي اليوناني ؛ ولم يرجع في ذلـك مطلقـا إلى الكتاب أو السنة .

وفي الفصل الثاني ، بين ما ينبغي أن يكون عليه سلوك المرء مع رؤسائه ومن هم فوقه ، من اجتهاد في خدمتهم ، وإظهار لمحاسنهم ، وحفظ لأسرارهم ، وتنـزيه لهم عن القبائح ، وحذَر عند مناصحتهم ،وإنكار للذات عند خدمتهم ، وإظهار الافتقار إليهم ، والاستفادة من القرب منهم بتحصيل المنافع ...

وفي الفصل الثالث ، بين ما ينبغي أن يستعمله المرء مع أنداده ، أصدقاء وأعداء، ومن ليسوا بأصدقاء ولا أعداء ، صلحاء ونصحاء ، أو سفهاء وأهل كبر ومنافسة .

وفي الفصل الرابع ، بين ما ينبغي أن يستعمله المرء مع مـن دونـه ، ضـعفاء ومحتاجين، أذكياء متعلمين أو بلداء جهلة .

وفي الفصل الخامس ، تحدث عن سياسة المـرء نفـسه ، مـالا واقتـصادا ، واستجلابا للجاه واللذة غير المحرمة ، بتحصين الأسرار وأصالة الرأي والمـشاورة ، ومحاذرة الأعداء بالإحسان إليهم والشفاعة لهم بما يخمد ثائرتهم ويضعف أحقادهم .

وهو في رسالته كلها ظل وفيا للعقيدة اليونانية التي لا تؤمن بالمعاد الأخروي ولا بالحساب أو العقاب ، وكانت توجيهاته خاصة بطرق استجلاب سعادة الدنيا التي هي في الفلسفة اليونانية الجاه واللذة وعلو المقام وتحصيل السعادة . وهـي تعـاليم تجعل الممتثل لها مسخ امرئ انتهازي من الطراز الأول .

أبو القاسم المغربي
ورسالته: السياسة

هو الحسين بن علي ، أبو القاسم ، ويلقب بالوزير المغربي . فارسي الأصـل ، ولد سنة 370 هـ / 980 م . قتل الحاكم الفاطمي أباه وعمه وأخويه ؛ ففـر إلى الشام ثم بغداد والموصل . استوزره مشرف الدولة البويهي مدة قصيرة ، ثم تنكر له ففر منه . وتقلبت به الأحوال واضطرب أمره إلى أن توفي سنة 418هـ/1027م .

رسالته السياسة حققها الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد ، معتمدا على نـسختين، تحمل الأولى رقم 6 اجتماع تيمور - وتحمل الثانية رقم 77 مجاميع مصطفى فاضل باشا بدار الكتب المصرية . وقامت مؤسسة شباب الجامعة في الإسكندرية بطباعتها ونشرها

قسم أبو القاسم رسالته إلى مقدمة موجزة وثلاثة أبواب :

في المقدمة بين مقصوده منها ، وهو الفائدة التي يعد العظماء عامة والـسلطان خاصة ، أولى الناس بها . ثم بين أنواع السياسات ، وهي ثلاثة في نظره : سياسـة السلطان لنفسه ، وسياسته لخاصته ، وسياسته لرعيته .

وخصص الباب الأول لطريقة إصلاح السائس نفسه بالمطعم والمشرب والحمام والرياضة واللذة ، وبإحراز فضائل النفس والحرص على معرفة التاريخ والاسـتفادة من التجارب ، والتخلق بما يستجلب محبة الخلق وطاعتهم ، إحسانا وعدلا ووفاء .

وفي الباب الثاني تحدث عن ضرورة إصلاح السلطان أخلاق خاصته ، وتفقـد أحوالهم ، والإحسان إليهم ، وبسط آمالهم في العفو عن الزلل ، واختيار أكثـرهم قدرة على الخدمة ، قادة للجيوش وشرطة وقضاة ومحتسبين وجباة للأموال .

وفي الباب الثالث تحدث عن سياسة السلطان رعيته حزما وفطنـة ، وحـسن سيرة، وتعرفا على طبقات العامة ، وإكراما للأخيار ، وتعطفا على الضعفاء وقمعا

للأشرار ، وحرصا على جمع الأخبار وكشف ما قرب منها أو بعد ، سواء ما تعلق بأوليائه وأنصاره ، أو أعدائه ومناوئيه .

ابن سينا
ورسالته: السياسة

هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، من أصل غير عربي ، أبوه من أهل بلخ ، ولد سنة 370هـ/980م . حفظ القرآن وأتم دراسة اللغة والآداب ، ثم درس الحساب والجبر والمقابلة ، والمنطق والهندسة وعلم النجوم والطب. تقلب في مناصب كثيرة عند أمراء عصره وناله نصيبه من السجن والمطاردة . ألف بطريقة موسوعية ما ينيف على مائة رسالة ومصنف ، ولما اشتد به مرض الموت أعلن توبته وتصدق بماله كله على الفقراء ، ورد المظالم على من عرفه، وأعتق مماليكه واعتكف على قراءة القرآن ، وتوفي سنة 428هـ/1037م .

أما رسالته "السياسة" فقد حققها الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد من نسختين إحداهما في مكتبة ليدن بهولندا ، والثانية بمكتبة السلطان أحمد بإستانبول. ونشرتها مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

وقد قسم ابن سينا رسالته إلى مقدمة وخمسة أبواب:

في المقدمة تحدث عن اختلاف أقدار الناس وحاجتهم إلى السياسة بحسب مراتبهم ، ملوكا وسوقة ، رعاة ومرعيين ، وساسة ومسوسين ، خدما ومخدومين .

وفي الباب الأول تحدث عن سياسة الرجل نفسه ، بأن يعلم أن له عقلا هو السائس ، ونفسا هي المسوسة . ويعرف أوجه الفساد والصلاح ، وضرورة اتخاذ أصدقاء صادقين في نصحهم له ، واجتناب قرناء السوء ، والتزام مناصحة رؤسائه وتقديم المشورة إليهم بالحكمة ...

وخصص الباب الثاني لسياسة الرجل دخله وخرجه ، وبيان أسباب الكسب وصناعات ذوي المروءة ، وسيرهم ونفقاتهم زكاة وصدقة ومعروفا وادخارا.

وبين في الباب الثالث سياسة الرجل أهله ، هيبة وكرامة وتربية .

وفي الباب الرابع فصل ما ينبغي أن تكون عليه سياسة الرجل أبناءه ، تربية بعد الفطام وفي مرحلة التمييز ، واختيارا للمؤدب والمعلم والوسط الدراسي .

وفي الباب الخامس تحدث عن حاجة الرجل إلى الخدم ، وعن طرق اتخـاذهم وسياستهم ، وعن حقوقهم وواجبا م .

ابن أبي الربيع
وكتابه: سلوك المالك في تدبير الممالك

تبدو أهمية الكاتب والكتاب من كو ما يمثلان اية الحقبة العباسية ، بكل ما تعنيه هذه الحقبة سياسيا من ا يار للدولة العربية واستئساد لأعـدائها ، وتحكـم المماليك والعجم في دويلا ا المركزية كالشام ومصر والجزيرة ونجد والحجاز . وهما بذلك من خواتم فترة التصنيف السياسي الفلسفي زمن المستعصم العباسـي(ت656 هـ /1258م).

قسم ابن أبي الربيع كتابه إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة :

بين في المقدمة بأسلوب متذلل دواعي التأليف بقوله :" وبعد ، فإن الذي بعث المملوك على تأليف هذا الكتاب أمران ، أما الأول فإنه وقف على كتاب مشجر في حفظ البدن مختصر . ولا خفاء على كل ذي فطانة ومن به أدنى نظر في العلـوم الحقيقية أن النفس أشرف من البدن ، فمراعا ا إذا وإصلاح أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل من أهم الأسباب ، وأحرى بالتقديم عند ذوي الألبـاب؛ والثاني أن بعض من أوامره مطاعة مجابة ، وعوارض العوائق عن ملتمساته منحسرة منجابة ، ومن اصطفاه الجناب المقدس وقدمه ورفعه على أمثاله وكرمه ، أمـره أن يمضي ذلك الرأي في إنشاء الكتاب المقدم ذكره."

وفي الفصل الأول بين أن أكمل مراتب الإنسان ، وأعلى درجـات الـسعادة الأبدية تستحق بتوفر ثلاث عشرة فضيلة ، هي : جودة تخيـل ، وصـحة وفهـم وحفظ وفطنة ، ومحبة للعلم والصدق والعدل ، وكبر نفس وقوة عزيمة ، وترفع عن الشهوات واستهانة بالدينار والدرهم.

وفي الفصل الثاني بين أحكام الأخلاق وأقسامها .

وفي الفصل الثالث بين أصناف السيرة العقلية الواجب اتباعها والعمل ا .

وفي الفصل الرابع تحدث عن أقسام السياسات ، ووجـوب تبجيـل الملـوك وتعظيمهم، لأن ذلك هو سبيل تحصيل السعادة . ثم تطرق إلى ما يفتقر إليه النـاس من حفظ للنوع ، غذاء ولباسا ومسكنا وتناسلا وعلاجا ، وكل ذلك يتم بتـدبير الملوك الذين هم الحفظة على الخلق ، وتنصيبهم يكون من الله تعالى .

ثم انتقل إلى الحديث عن أركان المملكة ، وهي عنده أربعة أركـان : الملـك والرعية والعدل والتدبير، وفصل الحديث عن هذه الأركان بما لا فائدة من إيراده .

هذه نماذج من التصنيف السياسي لدى فلاسفة المسلمين ، ولعل من نافلة القول أن نؤكد أ ا وإن اختلفت بعض مضامينها ، قد اتفقت في تعريفها للسياسة بأ ـا القيام بأمر الناس ، بما يصلحهم من تحقيق المصالح الماديـة ودرء المفاسـد ؛ وفي إعراضها عن الاستشهاد بنصوص الكتاب والسنة ، أو الإشارة إلى الآخرة والبعث والنشور ؛ وفي التوجه ا إلى الملوك والسلاطين ، سواء بمجرد التلميح والإشـارة كما فعل الفارابي وابن سينا ، أو بالتصريح الواضح كما فعل ابن أبي الربيـع . وفي كل الأحوال تبدو المدرسة الأفلاطونية وسما ا بمفاهيم الحكم الفردي المطلق ، جلية في كل ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة ومن سار على جهم .

الباب السادس

فقه الأحكام السلطانية لدى الفقهاء والمتكلمين

الفصل الأول
مصطلحات النظام السياسي لدى الفقهاء والمتكلمين

بعد عرضنا لآراء الفلاسفة المسلمين حول نظم الحكم والدولة من منطلقهم الفلسفي ، نعرض لآراء طائفة أخرى من الأعلام هم الفقهاء والمتكلمون ، وندرج ضمنهم كتاب السير والتاريخ فيما أُطلق عليه "الآداب الملوكية" و"مرايا الملوك" .

وقد آثرنا أن يكون الفقهاء والمتكلمون في سياق واحد ، لأن الفقهاء عادة يشتغلون بعلم الكلام إلا ما ندر ؛ فالفقه يجمع الفريقين ، وعلم الكلام يميز مراتبهم. ولئن كان مصطلح "فقيه" يختص بعلماء الأحكام الشرعية العملية إيجابا وحظرا وإباحة وندبا وكراهة ، فإن المتكلم يتميز عن الفقيه بمعرفة علم الكلام المبني على المنطق ومدارك العقول ، والنظر حدا وبرهانا ومقدمات ونتائج . ومن لا إحاطة له بهذا العلم عندهم فلا ثقة له بعلومه أصلا ، كما قرر ذلك الإمام الغزالي في مقدمة كتابه "المستصفى" .

ولئن كان المتكلمون قد بحثوا فقه الإمامة الكبرى في سياق دراستهم للعقيدة وأصول الدين ، مجاراة لفقهاء الشيعة الذين يعدون الإمامة من أصل الدين ، فإن غالبية الفقهاء أفردوا لها مصنفات خاصة ، وفصلوا أحكامها الكلية والجزئية ، ما تعلق منها بصلاحية الإمام اختيارا وعزلا واستنابة واستخلافا ، وما تعلق بالوزارة والقضاء وإمارة الجيش وجباية الأموال زكاة وخراجا ، وشؤون الإدارة والدواوين والحسبة .

إلا أن هذه المصنفات كثيرا ما تتشابه مواضيعها وتتقارب أساليبها ، إلى حد يكاد يجزم المرء فيه بأن بعضها منقول عن بعض ، مثلما هو الحال في كتابي "الأحكام السلطانية" للماوردي وأبي يعلى الحنبلي ؛ إذ عاش المؤلفان في عصر

واحد، وتوفي أحدهما – الماوردي – سنة 450 هـ ، والثاني – الحنبلي – سنة 458 هـ ؛ وعبارات الكتابين تكاد تكون واحدة ، لولا أن أبا يعلى يذكر فروع الحنابلة ورواياتهم ، والماوردي يذكر فروع الشافعية وخلافهم مع المالكية والحنفية .

لقد أطلق الفقهاء والمتكلمون على مباحثهم هذه مصطلحي "الأحكام السلطانية" و"الإمامة الكبرى" ، أو الخلافة وإمارة المؤمنين ؛ إلا أننا نؤثر أن نتخذ مصطلحا أكثر شمولا ومطلقية ومناسبة لمفاهيم العصر ، يسع معاني المصطلحات التراثية إلى جانب ما يتعلق بجوهر تدبير أمر الأمة وشكله . ولعل مصطلح "النظام السياسي للدولة الإسلامية" يفي بما نرمي إليه . وذلك لأن نظام الدولة ، أي دولة ، ينبغي أن يتناول بالتأسيس والتقنين والرعاية جميع أوجه السير العام لمرافقها ، من القمة إلى القاعدة عموديا ، ومن أقصى السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية والتربوية إلى أقصى مؤسسات المراقبة والمحاسبة أفقيا . والمصطلحات التي ابتدعت في الفقه السياسي لدى الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة قبلهم لا تتسع لكل هذه المعاني . من أجل ذلك ينبغي البدء بدراسة مدلول كل من هذه المصطلحات ، لنتبين مدى كفايتها أو قصورها عن الأداء السياسي بشموليته التدبيرية عموديا وأفقيا ، إدارة واقتصادا وسياسة واجتماعا.

على أن صعوبة تعترض سبيل هذه الدراسة ، لأن بحثنا فيها شرعي وإن كان اعتمادنا فيها على اللغة ؛ والشرع متلقى من الكتاب والسنة ؛ ولكون الكتاب والسنة عربيين فلا بد من الرجوع إلى العربية في صميمها . إلا أن العربية نقلت إلينا لا على التواتر ؛ فمعاني ألفاظها ظنية في غالب الأحيان إلا ما أثبت الوحي معناه أو نقله إلى معنى آخر . واللفظ كثيرا ما يوضع لعدة معان أو ينقل إلى معنى غيره ، وليس لدينا ما يؤكد أنه وضع لهذا المعنى ثم نقل إلى الآخر ، أو أنه وضع لجميع معانيه وضعا واحدا لنعتبره مشتركا . لذلك لا بد من الجمع بين طريقة استخدام اللفظ في الكتاب والسنة وبين استقصاء أصوله اللغوية التي لا شك أنها تومئ إلى بعض معناه من قريب أو بعيد .

والمصطلح الأول الذي اتخذه الفقهاء والمتكلمون عنوانا لدراستهم هو "الأحكام السلطانية " . وهو مركب من لفظين ، نعت ومنعوت ، صفة وموصوف ، وهو بشقيه اسم لعلم خاص . فلفظ "الأحكام" ليس اسما خالصا مطلقا قد انقطع عـن نعته الذي يقيد معناه ؛ لذلك لا بد في تعريفه من تعريف جزءي المصطلح .

والأحكام جمع مفرده حكم من فعل "حكم" ، مضموم عين المضارع . والحاء والكاف والميم ـ كما في معجم مقاييس اللغة لابن فارس [1] ـ أصل واحد هو المنع وتأويله المنع من الظلم ، وسميت حكمة الدابة لأ ا تمنعها . والحكمة هذا قياسـها لأ ا تمنع من الجهل ، ومنه حكمت اليتيم تحكيما إذا منعته من الفساد ، وأحكـم الشيء إحكاما إذا أتقنه ، والحكم بالضم القضاء في الشيء بأنه كذا أو ليس كذا .

والحكم عند النحويين الأصل والقاعدة ، يقال الحكم في الفاعل الرفع .

وعند الأصوليين هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع .

وعند الفقهاء عبارة عن أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين .

والحكم في علم القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلـزام . قـال القرافي: " حقيقة الحكم إلزام أو إطلاق " ، فالإلزام كما إذا حكم القاضي بـإلزام الصداق والنفقة ، والإطلاق كحكمه بزوال المِلك في الأرض التي زال عنها الإحياء.

والحكم عند المناطقة هو النتيجة المستخلصة من مقدمتين بالقياس ، فهو موجود في إحدى المقدمتين بالقوة ومعلوم عن طريق القياس بالفعل ، وهو بذلك علم زائد بالفعل.

والحكم عند الفلاسفة ما كان نتيجة منطقية سلبا أو إيجابا لمحاكمات عقلية مبنية على مقدمات ، مثل قولك : الصنعة تدل على الصانع ، ولو تعددت الآلهة لفـسد الكون .

---

[1] - 2 / 91

وعلى هذا فالحكم من الألفاظ التي يتحد لفظها ويتكثر معناها لغة واصطلاحا، لذلك لا بد من استنطاق الاستعمال الشرعي لها ، على اعتبار أن بحثنا شرعي مبتدأ ومنتهى .

وإذا ما استعرضنا أوجه الاستعمال القرآني للفظ "الحكم" ومشتقاته ، نلاحـظ أنه لم يستعمل قط بمعنى الحكم على الناس أو التحكم فيهم ، وإنما ورد بصيغ الحكم بينهم والفصل في أمورهم والبث في قضاياهم . ووقوعه دائما يكون على القـضية موضوع الحوار أو البحث أو الخلاف أو التصرف ، لا على الشخص ذي العلاقة ، حقيقيا كان أو اعتباريا ؛ من أجل الوصول إلى حل أو منهج أو قـضاء بـإلزام أو إطلاق . وهذا يبعد ما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون في فقه الأحكام الـسلطانية ، من أنه حكم على الناس من قبل حاكم ، رئيسا كان أو ملكا أو أميرا .

على هذا النحو سار الأصوليون ، فأجمعوا على أن الحاكم هو الله تعالى بأوامره في الكتاب والسنة ؛ وإنما يطلق على منفذي الأحكام بين الناس لفظ "حاكم" مجازا لا حقيقة . يقول الله تعالى :

ـ ﴿إِن الله يأمركُم أَنْ تؤدوا الْأماناتِ إِلَى أَهلِها وإِذَا حكَمتم بين النـاسِ أَنْ تحكُموا بِالْعدلِ﴾ ـ النساء 58 ـ .

ـ ﴿ فَلَا وربك لَا يؤمِنونَ حتى يحكموك فِيما شجر بينهم ثُم لَا يجِدوا فِـي أَنفُسِهم حرجا مِما قَضيت ويسلموا تسلِيما ﴾ ـ النساء 65

ـ ﴿إِنا أَنزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق لِتحكُم بين الناسِ بِما أَراك الله ﴾ ـ النساء 105 ـ .

ـ ﴿ وإِنْ حكَمت فَاحكُم بينهم بِالْقِسطِ إِن الله يحِب الْمقْسِطِين ﴾ ـ المائدة 42 ـ .

ـ ﴿ وداوود وسلَيمانَ إِذْ يحكُمانِ فِي الْحرثِ ﴾ ـ الأنبياء 78 ـ .

هكذا وردت سائر الآيات بمعنى البث والفصل والقضاء ، لا بمعنى تحكم فرد أو جماعة في فرد أو جماعة ، ولم تقسم الأمة إلى حكام ومحكومين كما ذهـب إليـه الفقهاء والمتكلمون وعامة السياسيين .

ولئن كانت أحكام الكتاب والسنة طالت قسطا هاما من تصرفات الإنـسان ، فإن الشارع الحكيم ترك مجالا واسعا يحكم فيه الناس بطريـق الإنـشاء وبكامـل حريتهم ، تحت نظر الشريعة قواعد ومقاصد ومصالح ؛ هذا ا ال جعلـه الله عـز وجل ملكا لهم وتحت سيطر م وتسلطهم ، وهو المقصود بقوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى38.

والحكم ذا المعنى القرآني يتخذ صورتين :

صورة القضايا التي بثت فيها الشريعة وحسمت بطريق الإلزام .

وصورة القضايا التي تحكم فيها الأمة شوريا بطريق الإنشاء .

وما يعنينا في هذا البحث هو الصورة الثانية ، أما الصورة الأولى فالناس فيهـا مجرد منفذين للأحكام الشرعية .

على هذا فالحكم الإنشائي يعني تسلط الناس على أمـرهم الـدنيوي بطريـق الإنشاء، وقد حوى في هذا ا ال بمضمونه وإيحاءاته ، كل المعاني اللغوية الحقيقيـة وا ازية والشرعية والاصطلاحية ؛ فهو منع لأمر الناس من الفساد ، وحكمته التي تضبطه تبعا للمفهوم اللغوي الصرف ، وهو قضاء فيه بمعنى الحكم عليه والفـصل فيه، وهو القاعدة التي وضعت له والحكمة التي رشدت التصرف فيه .

أما صفة "السلطانية" في تعبير الفقهاء "الأحكام السلطانية" ، فقـد أخرجـت المصطلح عن جميع المعاني السابقة ، لأ ا ربطـت الحكـم بالـسلطة والتـسلط والسلطان. يتضح هذا باستنطاق أصلها اللغوي واستعمالها الشرعي .

فالسين واللام والطاء كما في معجم مقاييس اللغة لابن فارس [1] ، أصل واحد هو القوة والقهر ، من التسلط وهو القهر ؛ ولذلك سمي السلطان سلطانا .

وفي تاج العروس [2] : السِلط والسليط : الشديد ، يقال : حافر سِلطٌ وسليط أي شديد . والسليط والسليطة من الرجال والنساء من بلسانه حدة أو طول. والسلطان : الحجة والبرهان والمعجزة ، قال تعالى : ﴿ لَا تنفُذُونَ إِلَّا بِسلْطَانٍ﴾ - الرحمن 33 - ، ﴿ وفِي موسى إِذْ أَرسلْناه إِلَى فِرعونَ بِسلْطَانٍ مبِينٍ ﴾- الذاريات 38 -. ورد اللفظ في هاتين الآيتين الكريمتين بصيغة الجمع ، مفرده سليط ، مثل قفيز قفزان وبعير بعران . والسلطان من كل شيء شدته وحدته وسطوته .

وفي الصحاح [3] : السلاطة القهر ، وقد سلطه الله فتسلطن عليهم ، والاسم : السلطة بالضم ، وسنابك سِلطات أي حداد .

قال أبو هلال العسكري [4] : " السلطان قوة اليد في القهر للجمهور الأعظم وللجماعة اليسيرة أيضا ، ألا ترى أنه يقال للخليفة سلطان الدنيا وملك الدنيا ... وقيل : السلطان المانع المسلط على غيره من أن يتصرف على مراده ، ولهذا يقال : ليس لك على فلان سلطان فتمنعه من كذا ... ".

إن لفظ "الأحكام" إذ وصف بـ"السلطانية" وقُيد ا أصبح معناه : الأحكام القاهرة والشديدة والحادة والتسلطية ، والمانعة من التصرف المتغلبة على كل حجة وقوة .

كل هذه الصفات تبين الزاوية التي انطلق منها الفقهاء والمتكلمون عندما استحدثوا هذا المصطلح ؛ وهو ما يتعارض تعارضا مطلقا مع جميع المبادئ والقيم والتشريعات التي أتى ا الإسلام . والرسول صلى الله عليه وسلم وهو سيد ولد آدم

[1] - 3 / 95
[2] - 5 / 158
[3] - 3 / 1133
[4] - الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص 182

يخاطبه ربه عز وجل بقوله :﴿ فَذَكر إنما أنت مذَكر(21)لَست علَيهم بِمسيطِرٍ ﴾ ـ الغاشية 22 ـ . كما أن مفهوم التسلط والقهر والسيطرة على العباد ينكره القرآن جملة وتفصيلا ، يقول الله تعالى :

ـ ﴿ قُلْ الله خالِق كُل شيءٍ وهو الْواحِد الْقَهار ﴾ الرعد 16 .

ـ ﴿ واستفْتحوا وخاب كُل جبارٍ عنِيدٍ ﴾ إبراهيم 15 .

ـ ﴿ إِنْ ترِيد إِلا أَنْ تكُونَ جبارا فِي الْأَرضِ ﴾ القصص 19 .

ـ ﴿ إِن عِبادِي لَيس لَك علَيهم سلْطَانٌ إِلا من اتبعك مِن الْغاوِين ﴾ الحجر 42

وفي الحديث النبوي :

ـ " فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والجبارين " البخاري ومسلم .

ـ " بئس العبد عبد تجبر واعتدى " الترمذي .

وهذا ما يجعل مصطلح "الأحكام السلطانية" لا ينطبق على النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ولا يمثل مطلقا العلاقة الحقيقية التي ينبغي أن تبنى بين الأمة وبين قيادا في ظل تعاليم الإسلام .

أما مصطلح "الإمامة" فقد اتخذه المتكلمون والفقهاء مرادفا لمصطلحي "الخلافة" و"إمارة المؤمنين" . واللفظ مصدر الفعل " أم " القوم وأم م إذا تقدمهم وصار لهم إماما ، سواء إلى صراط مستقيم أو إلى ضلالة . قال تعالى: ﴿ وجعلْناهم أَئِمةً يهدونَ بِأَمرِنا ﴾ الأنبياء 73 ، ﴿ وجعلْناهم أَئِمةً يدعونَ إِلَى النارِ ﴾ القصص 41 .

وفي تاج العروس[1]: أمه يؤمه أماً : قصده وتوجه إليه ، وفي حديث ابن عمر : (من كانت فترته إلى سنة فلأم ما هو) ، أي قصد الطريق المستقيم ، والإمام كل من ائتم به قوم من رئيس أو غيره .

وفي الصحاح [2]: رئيس القوم : أمهم ، والعلَم الذي يتبعه الجيش الأم .

---

[1] - 8 / 189

[2] - 5 / 1863

وفي الاستعمال الإسلامي"الإمام"من له مسؤولية دينية نبوة أو إرشادا أو صلاة. قال تعالى: ﴿وَإِذْ ابتلى إبراهيم ربه بِكَلِمَاتٍ فَأَتمهن قَالَ إني جاعِلُكَ لِلناسِ إِمامـا قَالَ وَمِن ذُرِيتي قَالَ لَا ينالُ عهدِي الظالِمِين﴾ البقرة 124. وقال أيضا: ﴿يوم ندعو كُل أُناسٍ بِإِمامِهِم﴾ الإسراء 71 . وفي الحديث النبوي من رواية أنـس: " لعـن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة : رجل أم قوما وهم له كارهون ... " .

إن أصل الاستعمال الديني لهذا المصطلح كان إمامة الصلاة ، ولكن التوسع في استعماله جعلهم يطلقونه فيما بعد على كل قدوة في علم أو فن أو صناعة . أمـا الاستعمال السياسي فقد ورد متأخرا ، وإنْ مهدت له إشارات بعد وفاة الرسـول صلى الله عليه وسلم إذ قال بعض الصحابة عن أبي بكر : " اختاره النبي صلى الله عليه وسلم لصلاتنا ، فكيف لا نرضاه لدنيانا " ، وقال الإمام علي ـ كـرم الله وجهه ـ : " حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدي الأمانة ، فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا".

ذلك أن المسلمين أول عهدهم بالدولة بعد وفاة النبي صلى الله عليـه وسـلم استحدثوا مصطلح خليفة ، ثم في عهد عمر استحدثوا مصطلح "أمير المؤمنين" ، ثم في القرن الهجري الثاني عندما تبلور الفكر السياسي الشيعي ، الذي ربـط الأمـر بأصل الدين وحياً ووصيةً ومعصوميةً وامتداداً للنبوة ، ظهر مـصطلح "الإمامـة" متميزا بسماته وخصائصه ؛ فتبنته الدعوة العلوية أول الأمر ، ولُقب به إبراهيم بـن محمد ، ثم تبنته الدعوة العباسية بعد أن التفت على الدعوة العلوية وصـادر ا ؛ ثم انتقل في عهد التصنيف السياسي إلى أبحاث المتكلمين السنة ، فقسموا الإمامـة إلى صغرى هي إمامة الصلاة وكبرى هي رئاسة الدولة . وكان الفلاسفة المسلمون من قبلهم قد استخدموا اللفظ ، مرادفا للفظ "الفيلسوف" و"النبي" و"الملـك" الـذي يتصل بالعقل الفعال ويستمد النور من الموجود الأول ، ويقدر وحده على تربيـة الأمة وتعليمها .

ولئن كان مدلول "الإمامة" لدى أهل السنة يختلف عن مدلوله لـدى الـشيعة وينقضه ، سواء من حيث طبيعة المنصب أو صفات الإمام ومهامه ، وكان مدلولـه لدى الشيعة يختلف عما عند أهل السنة وينقضه ، فإن هذا المصطلح عند التحليـل ينقض بثلاث ملاحظات :

أولها أن قياس أمر الحكم على إمامة الصلاة غير مسلم به ؛ لأن إمام الـصلاة منضبط بأحكامها ؛ وهو إذ يصلي بالناس وللناس ، مقتدى به ومقتديا بالرسـول صلى الله عليه وسلم مجرد منفذ لأحكام الصلاة . وكذلك إمام الحكم ـ إذا جاز القياس ـ ينبغي أن يكون مجرد منفذ لأحكام الشريعة في أمر الدين ولقرارات الأمة في أمر الدنيا ، فإن لم يفعل فسد القياس . كما أن إمامة الـصلاة تتعـدد بتعـدد المساجد ، ولكل مسلم حق الاختيار بين المساجد والأئمة ، حسب علمه بمـستوى الإمام وكفايته وعدالته ، وهو مأجور على اجتهاده في الاختيار لا موزور ؛ وعلى المأمومين واجب رد الإمام وإصلاح خطئه وتذكيره إن نسي ، كما لهم حق عزلـه عن الإمامة بالجهل أو التهاون أو الفسق والفجور .

أما الإمام الأعظم لدى الفقهاء والمتكلمين ، فإنه سائب يفعل ما يشاء ، شوراه غير واجبة أو ملزمة ، وتدبيره لأمر الأمة فردي ، وتـصرفه في الـدماء والأرواح والأبشار والأعراض والأموال لا حدود له ، والخروج عليه حرام مـا دام يقـوم "بمكائه وتصديته"، فإن لم يقم بذلك فنظرية خوف الفتنة خير ضـمان لبقائـه في السلطة طول حياته ، وبعد مماته في من يرثه من ذريته وأقاربه .

والثانية أن ما روي عن بيعة أبي بكر وقياسها على نيابته عن الرسول صلى الله عليه وسلم في إمامة الصلاة ، يجعل إمامة الصلاة هي الكبرى ؛ لأ ا أمر ديني محض والصلاة عماد الدين ؛ ويجعل ولاية أمر المسلمين هي الصغرى ، لأ ا مجـرد أمـر دنيوي. ولكن الفقهاء والمتكلمين عكسوا ما ذهب إليه الصحابة وجعلوا أمر الدنيا إمامة كبرى وأمر الدين إمامة صغرى .

والثالثة أن إمامة أبي بكر للصلاة كانت اختيارا من الرسول صـلى الله عليـه وسلم وتزكية منه للصديق . أما "الأئمة الأعاظم" لدى الفقهاء والمتكلمين فأكثرهم لا يصلح لإمامة الصلاة ، لفسق معتقد أو فسق سلوك أو جهل وأمية .

أما مصطلح "أمير المؤمنين" فهو مركب إضافي يحصر الإمارة في المـؤمنين ، أي المسلمين . وأصل استعماله أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ طلـب مـن عامله بالعراق أن يبعث إليه برجلين عارفين يسألهما عما يريد ، فأنفذ إليه لبيد بـن ربيعة وعدي بن حاتم ، فلما وصلا المدينة دخلا المسجد فوجدا عمرو بن العـاص فقالا له : " استأذن لنا على أمير المؤمنين " ، فقال لهما عمرو: " أنتما والله أصبتما اسمه " . ثم دخل على عمر فقال : " السلام عليك يا أمير المؤمنين " ، فقال عمر : " ما بدا لك يا ابن العاص ؟ لتخرجن من هذا القول " ، فقص عليه عمرو القـصة فأقره على ذلك ، فكان أول تلقيبه بأمير المؤمنين .

أما الأصل اللغوي ، فإن لفظ أمير من فعل "أمر" بفتح الميم وضمها إذا ولـي ، وبكسر الميم إذا صار ذا أمر . والهمزة والميم والراء كما ذكـر ابـن فـارس [1] في معجمه أصول خمسة :

ـ الأمر من الأمور : الشأن ، كقولهم : هذا أمر رضيته .

ـ الأمر ضد النهي ، كقولهم : لي عليك إمرة مطاعة .

ـ والأمر بفتح الميم : النماء والبركة ، كقولهم : امرأة أَمِرة ، أي مباركة .

ـ والأمر : المَعلَم ، أي العلامة ومنه أمار الطريق أي معالمه .

ـ والإِمر بكسر الهمزة : العجب ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قَالَ أَخرقْتها لِتغـرِق أَهلَها لَقَد جِئْت شيئًا إِمرا ﴾ ـ الكهف 71 ـ .

---

[1] - 1 / 137

والإمارة والإمرة : الولاية ، والأمير : المُسلط والملك والمشاور وقائد الأعمى . ورجل إمر وإمرة ، مثل إمع وإمعة : ضعيف لا رأي له يأتمر بكل آمر ، كقولهم أمير مسلط وشعب إمرةٌ .

وقد كان لفظ "أمير" في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم يطلق فقـط علـى القائد العسكري الذي يعينه رسول الله صلى الله عليه وسلم للكتيبة أو الـسرية أو الجيش ، في إطار الطاعة المطلقة التي يقتضيها انضباط الجندي أمام قائده ، والقائـد أمام رمز الأمة الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك قال عليه الـصلاة والسلام : " من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطـع الأمير فقد أطاعني ، ومن يعص الأمير فقد عصاني " . لذلك لا يستقيم قياس أمـر رئاسة الدولة على إمارة الجيش التي تضبطها نصوص الكتاب والسنة المتعلقة بحالـة الحرب .

كما أن مفهوم التسلط والحكم والطاعة المطلقة الذي يومئ إليه لفظ "أمـير" ، وتخصيصه بالمؤمنين الذي يخرج من مشموله أهل الذمة والمستأمنين والمعاهـدين ، وكافة المقيمين بأرض الإسلام من غير المسلمين ، يجعل استعمال مـصطلح "أمـير المؤمنين" لا يرسم المعالم الحقيقية للنظام السياسي الإسلامي .

أما مصطلح "خليفة" فجذره اللغوي مادة "خلف" ، والخاء واللام والفاء أصول ثلاثة :

الأول : خلاف قدام ، كقولك : هذا خلفي وهذا قدامي .

والثاني : التغير ، كقولهم : خلف فوه ، إذا تغير ، ومنه قوله صـلى الله عليـه وسلم: " لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك " .

والثالث : أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه ، ومن هذا الأصل قولهم : هـو خلف صدق من أبيه وخلف سوء من أبيه ، فإن لم يذكروا صدقا ولا سوءاً قـالوا للجيد: خلَف بفتح اللام وللرديء خلْف بسكون اللام .

والخليفة جمع خلائف ، جاؤوا به على الأصل مثل : كريمة جمع كرائم . وجمعوه أيضا على خلفاء من أجل أنه لا يقع إلا على مذكر ، وفيه الهاء ، فجمعوه على إسقاط الهاء مثل ظريف جمع ظرفاء .

ثم نقل لفظ " الخليفة " إلى معنى رئاسة الدولة والولاية العامة على الأمة في عهد أبي بكر ، عندما خاطبه أحدهم بلقب " خليفة الله " ، فاعترض على ذلك ، لأن الخلافة لا تكون إلا عن غائب ، فأطلق عليه لقب " خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم استعيض عنه في عهد عمر بلقب "أمير المؤمنين" الذي ارتاحت إليه فطرة المسلمين ، لأن النبوة لا يسد مسدها أحد ، وقد ختمت الرسالة ؛ وأبو بكر نفسه انتبه إلى هذا عندما خاطب المسلمين قائلا : " أيها الناس إنما أنا مثلكم ، وإني لعلكم تكلفوني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق . إن الله اصطفى محمدا على العالمين وعصمه من الآفات ، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني " . كما أن الإمام علي عندما قيل له : " يدعوك خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم " ، قال : " لسريع ما كذبتم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ".

أما التأصيل الفقهي للقب " خليفة " فقد ظهر عقب بزوغ عصر التدوين لدى المفسرين ، إذ ربطوه بقوله تعالى : ﴿ إني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خَلِيفَةً ﴾ البقرة 30. إلا أن هذا الربط غير سليم ، لأن هذه الآية القرآنية لا علاقة لها بما ذهبوا إليه ، فهي خاصة بخلق آدم عليه السلام في ضمير الغيب ، ولم يرد في شرحها نص من كتاب أو سنة، وأقوال المفسرين فيها مضطربة ؛ وذلك ما أشار إليه أبو منصور الماتريدي بقوله في "تأويلات أهل السنة" [1] : " القول فيما يتوجه إليه مما تضمن قصة آدم عليه السلام من سورة البقرة ، والكشف عما قال فيها أهل التفسير ؛ من غير شهادة لأحد منا لإصابة جميع ما فيه من الحكمة ، أو القطع على تحقيق شيء وجهوا إليه بالإحاطة)

---
[1] - ص 85

على أساس هذا المصطلح بمفهومه لدى المفسرين قامت الدول أموية وعباسـية وعثمانية ، وظلت الدعوة إليه قائمة حتى عصرنا الحديث .

ولئن كان مصطلح " خلافة " ـ لا خليفة ـ ورد عن النبي صـلى الله عليـه وسلم ، فإنه ورد مقيدا بلفظ "منهاج النبوة" ، أي" خلافة على منهاج النبـوة " ؛ وهذه إشارة منه صلى الله عليه وسلم إلى شكل النظام السياسي الإسلامي وجوهره.

وشكله خلافة ـ لا خليفة ـ ، أي نظام تقوم فيه الأمة بتدبير أمرها بنفسها ، جيلا يخلف جيلا ، ورجال التنفيذ ـ السلطة التنفيذية ـ خلفاء عن الأمة وخـدام لها في تنفيذ قرارا ا .

أما جوهره فمنهاج النبوة ، وهو ما كان يطبقه الرسول صلى الله عليه وسـلم والراشدون بعده ، إذ جعل أمر الأمة الدنيوي ملكا لها تقرر فيه بالشورى العامة ما تشاء تحت عين الشرع وحاكميته .

ولعل الانحراف عن هذا النهج كانت له أسبابه التراثية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، مما شرح فيما سبق من ثنايا هذا الكتاب بالفصل الأول مـن الباب الرابع تحت عنوان : " الانحراف عن النهج النبوي وآثاره " .

الفصل الثاني
تعريف الخلافة وخصائصها لدى الفقهاء والمتكلمين

كان مدى ما بلغناه في ما سبق ما رأيناه صوابا ، عنوانا للنظام السياسي الإسلامي، وهو مصطلح الخلافة ؛ على أن تكون بمنهاج النبوة كما عبر عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، وأشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وكما طُبق واقعا ملموسا في عصري البعثة والخلافة الراشدة .

إلا أن هذه المعاني التي دل عليها التعبير النبوي وأشار إليها القرآن الكريم وبنت نموذجها السنة العملية ، لم يستوعبها قط مصطلح الخلافة لدى الفقهاء والمتكلمين .

ولكي تتضح الصورة ينبغي بحث تعريفهم لها ، وبيان الأسس الفقهية التي بنوا عليها تنظيرهم لنظمها وخصائصها وسماتها .

في مقدمة ما عرف به الفقهاء الخلافة ، يبرز ما أورده أحد أقطاب الرعيل الأول وهو الماوردي [1] بقوله : " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا "، وقوله [2] :" هي تفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته ، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهرا " .

كما عرفها التفتازاني بأنها [3]: " رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم " .

وقال عبد الرحمن الإيجي :[4] " قال قوم : الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا ، ونقض بالنبوة . والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول صلى الله عليه

---

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 5
[2] - تسهيل النظر للماوردي ص 4
[3] - تقريب المرام للتفتازاني ص 321
[4] - المواقف للإيجي ص 395

وسلم في إقامة الدين يجب اتباعه على كافة الأمة . و ذا القيد يخرج من ينـصبه الإمام في ناحية ، وا تهد والآمر بالمعروف " .

أما ابن خلدون [1] ، فيفرق بين الخلافة وبين الملك الطبيعي وبين الملك السياسي بقوله : " الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والـشهوة، والملـك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظـر الـشرعي في مـصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عنـد الـشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الـشرع في حراسـة الدين وسياسة الدنيا ".

وفي كتاب "الخراج" [2] عدها أبو يوسف خلافة عن الله ؛ إذ قال : " إن الله بمنه ورحمته جعل ولاة الأمور خلفاء في أرضه ، وجعل لهم نورا يضيء للرعية ما أظلـم عليهم من الأمور فيما بينهم " .

وعدها أبو الحسن الأشعري خلافة لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال عند حديثه عن خلافة أبي بكر [3] : " أطبقوا على البيعة له والانقياد لإمامته والركـون تحت رايته ، واتباع أمره ، وقالوا له يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز أن تجمع الأمة على خطأ .

وفي كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" عقد الغزالي فصلا كلاميا قال فيه: [4] " نظام الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعا ، وهذه مقدمة قطعية لا يتـصور النـزاع فيها . ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع ... وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقا م ، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء ، لو خلوا وآراءهم ، ولم يكن لهـم رأي

---

[1] - مقدمة ابن خلدون ص 191
[2] - الصفحة 11
[3] - اللمع لأبي الحسن الأشعري ص 20
[4] - الصفحة 147

مطاع يجمع شتاتهم ، لهلكوا من عند آخرهم ؛ وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة ، وهو مقصود الأنبياء قطعا ." .

كذلك الفخر الرازي قال [1] : " إن العلم الضروري حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس .. لا معنى للإمامة إلا التصرف في جميع الأمة".

وفي "حاشية رد المحتار على الدر المختار" لابن عابدين [2]: " الإمامة صغرى وكبرى ، فالكبرى استحقاق تصرف عام على الأنام أي الخلق " .

وفي "الرسائل الكلامية" يبين الجاحظ أن الحاجة ملحة إلى الإمام فيقول : [3] " لو ترك الناس وقوى عقولهم وجماح طبائعهم ورغبة شهواتهم وكثرة جهلهم ... كان قد كلفهم شططا وأسلمهم إلى عدوهم . فلما كان ذلك كذلك علمنا أن الله تعالى حيث خلق العالم وسكانه ، لم يخلقه إلا لصلاحهم ، ولا يجوز صلاحهم إلا بتنقيتهم ، ولولا الأمر والنهي ما كان للتنقية وتعديل الفطرة معنى . ولما كان لابد للعباد من أن يكونوا مأمورين منهيين بين عدو عاص ومطيع ولي ، علمنا أن الناس لا يستطيعون مدافعة طبائعهم ومخالفة أهوائهم إلا بالزجر الشديد ، والتوعد بالعقاب الأليم في الآجل ، بعد التنكيل في العاجل ، فلما كان ذلك كذلك علمنا أنه لا بد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم . ووجدنا الأئمة ثلاثة : رسول ونبي وإمام ، فالرسول نبي وإمام ، والنبي إمام وليس برسول ، والإمام ليس برسول ولا نبي " .

---

[1] - أصول الدين للرازي ص 134

[2] - ج 1 ص 548

[3] - الصفحة 184

أما إمام الحرمين فيعرف الخلافة بأنها[1] :" رئاسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة - أي البلاد -، ورعاية الرعية ، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف ، وكف الجنف (أي الانحراف والميل) والحيف (أي الظلم والجور) ، والانتصاف للمظلومين من الظالمين ، واستيفاء الحقوق من الممتنعين ، وإيفاؤها على المستحقين " .

هذا أهم ما عرف به الفقهاء والمتكلمون الخلافة ؛ وإنك لواجد غيره لدى كل من تصدى لهذا الموضوع بالبحث والدرس ، وإن لم يخرجوا جميعا عن مضمون ما تقدم ؛ لذلك لا فائدة من الاستقصاء ، ويكفي ما أوردنا لمعرفة خصائص الخلافة وسماتها ومميزاتها في نظرهم ، مما نوجزه فيما يلي :

1 - أن الخلافة رئاسة قاهرة تسلطية ، وإن اختلف التعبير عن ذلك من فقيه أو متكلم إلى غيره . فهي عند الماوردي" تفويض إلى سلطان ... ليكون بالطاعة قاهرا " ولدى الغزالي " داء الأمة لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع " . ولدى الرازي " لا بد للأمة من رئيس قاهر ضابط " . وعند ابن عابدين " استحقاق تصرف عام على الأنام " . وعند الجويني والتفتازاني " رئاسة تامة ".

2 - أن الخلافة تصرف عام في أمر الأمة الديني والدنيوي واحتكار له ؛ لأنها خلافة عن النبوة في أمر الدين والدنيا كما لدى الماوردي والتفتازاني والإيجي ، ولأنها في نظر ابن خلدون حمل الكافة على مقتضى الشرع في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، ولأن الخليفة عند أبي يوسف نائب عن الله تعالى ، وعند الجاحظ في الرتبة الثالثة مباشرة بعد الرسول والنبي ، ومتضمن الخلافة عند الجويني مهمات الدين والدنيا ، وعند الغزالي لا بد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم والسلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين .

3 - أن الخلافة تصرف عام في الأمة نفسها خاصتها وعامتها ، كما قال الجويني. والتصرف العام في أي أمر شرعا وقانونا ، يوحي بمعنى الملكية له وعدم

[1] - غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين ص 15

المساءلة عنه ، بحيث تعد الأمة سائمة في يد مالكها ، عليها اتباعه والانقياد لإمامته وامتثال أمره كما قال الأشعري . ولولا الرأي المطاع لهلك الخلق كلهم كما ذكر الغزالي ...

4 - أن الخلافة تسلط فردي على الأمة لا يشترك فيه مع الخليفة أحد . وكـل ما عرف به الفقهاء والمتكلمون هذا المنصب ، لم يشر إلى وجوب استعانته بأحد أو استشارته لغيره ؛ وهذا الموقف منهم نتيجة منطقية لوضعهم الإمامة في مقام النائب عن الله أو عن الرسول صلى الله عليه وسلم . بل إن منهم من قاس أمر الإمـام في علاقته بالأمة على الزوج بالنسبة لزوجته عقدا وقيومية واستدامة .

5 - أن الخلافة مسؤولية فردية لا أمام الأمة مطلقا ، ولكن فقط بين يـدي الله تعالى يوم القيامة . وما دام الإمام سيحاسب يوم القيامة على عمله في الدنيا وحده، فليس عليه أن يستشير أحدا ، لأن الأمر أمره والعمل عمله والمحاسبة الأخرويـة له وحده . لذلك فالشورى في حقه غير ملزمة ، وهي مجرد شعيرة تعبدية مندوب إليها بينه وبين خالقه .

6 - أن الخليفة مسؤول وحده عن تنفيذ أحكام الشريعة ؛ لأنه نائب عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الله تعالى . مما يعطيه حق احتكار التشريع الإسلامي وشرحه وتأويله وتوجيهه وتطبيقه .

7 - أن الأمة كلها قاصرة غير رشيدة ، لا تستطيع التمييز بين ما يضرها وبين ما ينفعها ، ولا تكبح طبائعها السائبة إلا بالزجر الشديد والعقاب والتنكيل ، الذي يقوم به الرئيس القاهر المطاع .

8 - أن الخليفة ضامن شخصيا لوحدة الأمة وتماسكها ، ولا يجوز تبعا لـذلك تعدد الأئمة سدا لذريعة تمزق البلاد والعباد . إلا أن هذا المبدأ لم يكن له ما يحفظه إلا قوة جند الخليفة ، فلما تمزقت هذه القوة وضعفت واستبد بـشرازمها الأمـراء المتناحرون ، عجزت عن حماية الوحدة ، فقامت الدويلات المذهبيـة والعرقيـة في

الشرق والغرب ، واضطر الفقهاء والمتكلمون بضروب من الاستنباط المتكلـف إلى التشريع لجواز تعدد الأئمة .

9 - أكثر ما عرف به الفقهاء والمتكلمون طبيعة الخلافة ومميزا ا وخصائصها ـ إن لم نقل كله ـ ، لا يستند إلى الكتاب والسنة إلا بضرب من التكلف الـشديد والتأويل البعيد ، الذي لا يمت بصلة وثيقة إلى طرق الاستنباط الشرعي الموثوق به ؛ وكان اعتمادهم في ذلك على ما ظنوه مدارك للعقول ومصالح مرسلة . وهو مـا أشار إليه إمام الحرمين عند تعريفه للإمامة في كتابه "الإرشاد إلى قواطع الأدلـة في الاعتقاد" من أن الكلام في الإمامة [1]: " يعتوره محظوران عنـد ذوي الحجـاج ، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي الحق ، والثاني من ا تهدات المحتملات التي لا مجال للقطع فيها " ، وما أكده أيضا في كتابه "غياث الأمـم" إذ قـال [2] :" لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة ، والخبر المتواتر معوز أيضا " ، وزاد [3] : " إن معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة " وأضاف [4] : " معظم مسالك الإمامة عرية عن مسالك القطع خلية عـن مـدارك اليقين " .

وكان مما عاق رؤية معظم الفقهاء والمتكلمين لطبيعة الخلافة الراشدة ومميزا ا ، عدم وضوح تصورها في أذها م ؛ وشعورهم بأ م ينوبون عن الأمـة في الـتفكير والتمييز بين المنافع والمضار ، وأ م يساعدون الحكام على القيـام بمهـامهم ؛ لأن الولاية على الأمة في نظرهم ولايتان إحداهما سياسية خاصة بالحكـام ، والثانيـة فقهية خاصة بالعلماء ؛ واعتبارهم ذوا م وأشخاصهم مقياسا وحيـدا للمعرفـة ، وإسقاطهم على الأمة حالا م النفسية رهبا ورغبا ، وعلاقا م بالملوك ولاء وعداوة.

[1] - الصفحة 345
[2] - الصفحة 47
[3] - الصفحة 48
[4] - الصفحة 59

هذه خلاصة تصور الفقهاء والمتكلمين لنظام الخلافة من خلال تعريفهم لهـا ؛ وهو كما رأينا نظام حكم فردي استبدادي مطلق ، بعيد كل البعد عـن جـوهر النظام السياسي الإسلامي وشكله .

وقد ساهم هذا التصور إلى حد بعيد في تعطيل نمو الفكـر الـسياسي لـدى المسلمين ، وعاق قيام المؤسسات الشورية والتشريعية والتنفيذيـة والاقتـصادية والمحاسبية ، الخاصة بتسيير دواليب الدولة وتطويرها وتنميتها وحمايتها ، وجعلـها مسايرة لتطور الزمان والبيئة وحاجات الناس .

الفصل الثالث
دليل وجوب الخلافة لدى الفقهاء والمتكلمين

حاول الفقهاء والمتكلمون من كل مذهب ، البحث عن دليل شرعي لوجـوب إقامة الخلافة ونصب الإمام ؛ وذهب الاستنباط بهم مذاهب شتى ، وكاد إجماعهم ينعقد على الوجوب ، لولا عبد الرحمن بن كيسان الأصم الذي رأى غير ذلـك ، وبعض الخوارج الذين أجازوا الاستغناء عن الخليفة إذا انتظم أمر الأمـة ، وكـف الناس عن التظالم .

ولئن كان مستند الوجوب عند كثير من المعتزلة وبعض أهل السنة عقليا ، كما لدى الجاحظ وأبي الحسن البصري والإمام الرازي ؛ فإن كافة الشيعة وجمهور أهل السنة يرون الوجوب مستفادا من الشرع المنقول ، على اختلاف بين من يراه منهم أصلا من أصول الدين كالإمامية ، وبين من يراه فقها من الفروع كما لدى أهـل السنة والزيدية.

ذلك أن الشيعة يرون الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفـوض إلى نظـر الأمة؛ وإنما هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز عقلا للنبي صلى الله عليـه وسلم إغفاله ، بل عليه تعيين الإمام المعصوم من الكبائر والصغائر . وساقوا لـذلك أدلة من القرآن والسنة أولوها لإثبات رأيهم ، وأولها أهل السنة لنقضه .

ولئن ذهب الشطط بالشيعة إلى أن أوجبوا على الله تعالى تعيين الإمام المعصوم، بدعوى اللطف بالخلق وضرورة تعليمهم معرفة الله وأسرار الدين وفعل الواجبـات وترك القبائح ، حفظا للشريعة وتبيانا لها ؛ فإن أهل السنة قد جنح الشطط بـبعض فقهائهم ومتكلميهم في تقدير أهمية الإمامة إلى حد ربطوا فيه بينها وبين بقاء الدين. من ذلك ما ذهب إليه الإمام الغزالي [1]، قال : (فليت شعري ، من لا يساعد علـى

[1] - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 151

هذا ، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها ، بل هو فاقد للمتصف بشروطها ، فأي أحواله أحسن ؟ ، أن يقول:"القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام"، أو أن يقول : " الإمامة منعقدة، والتصرفات والولايات نافذة، بحكم الحال والاضطرار ؟ ") .

وينبغي كما ذكر أيضا[1]: (ألا نعتقد في عصرنا هذا وفي أعصار منقضية، خليفة غير مستجمع لشرائط الإمامة متصف بصفاتها؛ فتبقى الإمامة معطلة لا قائم بها، ويبقى المتصدي لها متعديا عن شروط الإمامة، غير مستحق لها ولا متصف بها. وهذا هجوم عظيم على الأحكام الشرعية وتصريح بتعطيلها وإهمالها ، ويتداعى إلى التصريح بفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاة ، وضياع حقوق الله تعالى وحدوده ، وإهدار الدماء والفروج والأموال ، والحكم ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاة في أقطار الأرض ، وبقاء حقوق الله في ذمم الخلق . فإن ذلك لا يتأدى على وفق الشرع إلا إذا صدر استيفاؤه من القضاة . ومصدر القضاة تولية الإمام . فإن بطلت الإمامة بطلت التولية وانحلت ولاية القضاة ، والتحقوا بآحاد الخلق ، وامتنعت التصرفات في النفوس والدماء والفروج والأموال ، وانطوى بساط الشرع بالكلية في هذه المهمات) .

ولئن كان الشيعة إذ دخلوا مرحلة الانتظار وغيبة الإمام ، قد أبقوا على الشريعة بكل أحكامها قائمة في المجتمع ؛ فإن الغزالي قد جعل غياب الإمامة أو بطلانها مفضيا إلى انطواء بساط الشرع بالكلية . وهذا شطط منه كبير يثير التساؤل والاستغراب .

ولئن كان دليل وجوب نصب الخليفة عند جمهور أهل السنة النقل لا العقل ؛ لأن العقل لا يعلم به فرض شيء ولا إباحته ولا تحليل شيء أو تحريمه ، كما قال أبو

[1] - فضائح الباطنية للغزالي ص 105

يعلى[1] ؛ فإن دليل النقل عندهم لم يكن سوى الإجماع . إلا أن الإجمـاع نفـسه محتاج الى دليل من النصوص يثبت حجيته ، لاسيما في قضية حـساسة وخطـيرة ومثيرة للجدل ، متعلقة بالنظام السياسي للأمة ؛ ولذلك قوبل الإجماع بالطعن فيـه من الخصوم ، بدعوى أن لا مطمع في إثبات حجيته دليلا بنص صحيح ؛ وحديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) لم يسلم لهم تواتره أو صحته، ويتطرق إليه التأويـل بأن المقصود بالضلالة الردة والكفر والانسلاخ عن الإيمان . وإنْ سـلم بالإجمـاع حجة ، فإنه في قضية الإمامة أيضا محتاج إلى مستند من نص ، وليس بين أيدينا هذا النص .

غير أن أهل السنة يثبتون مستند الإجماع على وجوب إقامة الخلافة ، بـدليل العقل والمنطق ، القاضي بأن إجماع الصحابة على الوجوب - وهو قطع منـهم في مسألة ظنية لا مجال للقطع فيها - ، يستحيل وقوعه منهم من غير سـبب سمعـي مقطوع به . كما لا يبعد أن ينعقد إجماعهم عن سبب مقطوع به ثم يقع الاكتفـاء بالوفاق ، ويضرب ا معون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه . وقد وصلنا إجماعهم فصار حجة ، ولم ينقل إلينا مستندهم فاكتفينا بذلك ، وهذا دليل إثبات وجـوب الإمامة بالنقل عندهم .

ولكن هذا النهج في الاستدلال لا يثبت عند التثبت والنقد لسببين :

أولهما أنه لا يجوز أن نثبت حكما شرعيا بناء على تصرف لغير النبي صـلى الله عليه وسلم ، مهما كان ورعه وتقواه ، على أساس الظن بأنه قد يكون اطلع على دليل لم يصل إلينا ؛ لأن هذا الأسلوب في الاستنباط يفتح ثغرة خطيرة في التـشريع بالهوى والظن ﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾ - النجم 28 - ، وليس لنا إلا نبي واحد وقرآن واحد منهما نتلقى أحكام الدين .

والثاني أن النصوص قرآنا وسنة - وضمنها ما ادعي عدم نقل الصحابة لـه - لا يجوز في حق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يكونوا أمناء على

[1] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 19

تبليغها ، وقد قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه الإمـام الـشافعي والبيهقي عن ابن مسعود[1]: " نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقيه ورب حامل فقه إلى من هو افقه منه" . وعدم نقلهم لما اسـتندوا إليه في إجماعهم على وجوب الخلافة ، إن كان منهم عمدا فهو كتمان وإثم ، وإن كان نسيانا من جميعهم فهو إهمال وإن كان استغناء فتلك الطامة الكبرى . وكل ذلك تنـزه عنه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ونحن إذا ما أعدنا النظر في هذا الأمر ألفينا أن مستند الإجماع على إقامة الخلافة ثابت بالأدلة النقلية كما هو ثابت بدليل الفطرة . فمن النصوص القطعية التي استندوا إليها قوله تعالى:﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38 ، وقد تشاوروا في أمرهم وقرروا فيه ما رأوه مفيدا وصالحا ومرضيا لر م . وقوله تعالى: ﴿ وإذَا كَانوا معه علَى أمرٍ جامِعٍ لَم يذْهبوا حتى يستأْذِنوه ﴾ النور62 ، وليس هناك من أمر جامع عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة ، إلا إقامة هيكلية الدولة الجامعة ، وهو ما فوض الله إليهم البث فيه بواسطة الشورى الجماعية وما أرشد إليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " إذا كنتم ثلاثة فأمروا ... " .

أما دليل الفطرة ، فإن نظام تجمع الكائنات الحية على الأرض قائم على أساس التكتل ؛ إلا أن القيادة بالنسبة للتكتل البشري ، تكون بالاختيار الحر وهو نظـام الإسلام، أو بالتسلط كما في نظم الاستبداد . هذه هي الفطرة لدى الكائنات الحية ﴿فَأَقِم وجهك ِللدينِ حنِيفًا ِفطْرةَ اللهِ الِتي فَطَر الناس علَيها لَا تبدِيلَ ِلخلْقِ اللهِ ذَِلك الدين الْقَيم ﴾ ـ الروم 30 ـ .

وعلى هذا ، فإن إقامة النظام السياسي الإسلامي ، خلافةً على منهاج النبوة ، واجب شرعي ، دليله من الكتاب والسنة والإجماع ، والفطرة السوية الـتي فُطـر الخلق عليها .

---

[1] - مسند الشافعي 240/1

الفصل الرابع
الشروط الذاتية للخليفة لدى الفقهاء والمتكلمين

في غيبة النصوص القطعية والمستفيضة والصحيحة غير المنسوخة ، وتحت مظلة الانتقائية والتحايل الاستنباطي ، وفي غبش الظن والحدس ، وعلى غرار ما يفعل من يسلخ القدم لتصير على مقاس الحذاء ، عمل الفقهاء والمتكلمون على تحجيم الأمة بكل قدراتها ، والدولة بجميع مرافقها ومصالحها ، والشريعة بكل أحكامها ، إلى مستوى قابل لسيطرة رئاسة تامة عامة شاملة تسلطية استبدادية ، بيد حاكم فرد هو قيم الدنيا والآخرة في نظرهم ، إليه يرد الداخل أخبارا ومراسلات وجباية وخراجا وزكاة وثروة وعبيدا وإماء ، وعنه يصدر الخارج قرارات وأوامر وتوجيهات وأعطيات وبعوثا ، وأحكاما بالجلد والبتر والقطع والقتل ، وهو المتحكم في الأرواح والأعراض والأموال ، والضامن لوحدة البلاد وأمن الأمة وبقاء الشريعة . ثم وضعوا له صفات ينبغي أن يتحلى بها وشروطا رأوا أن تتوفر فيه ، في غير حالات الاستثناء فتنة أو شدة أو اضطرارا أو تغلبا . مما جعل هذه الصفات مجرد أردية يلبسها الأمير إنْ رضي ، ويستعيض عنها بالسيف إن سخط .

تختلف هذه الصفات والشروط من فقيه أو متكلم إلى آخر ، ولكنها ترجع في مجملها إلى صنفين : شروط ذاتية ، وشروط غير ذاتية ، أو شروط من الأمير وشروط من غيره .

فالذاتية ما تعلق بالنسب والصفات الجسمية والعقلية والسلوكية والعلمية .

أما غير الذاتية فما تعلق منها بطريقة التنصيب ، تولية للعهد أو تفويضا من أهل الحل والعقد ، أو أنصارا وجنودا يستطيع بهم السيطرة على السلطة والغلبة عليها واغتصابها . وهذا ما أوجزه أبو يعلى الحنبلي [1]؛ إذ بين أن الأئمة الشرعيين

[1] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 20

ثلاثة : رجل اختاره أهل الحل والعقد على شروط ، ورجل عهد إليه بالولاية إمام قبله توفرت فيه الشروط أم لم تتوفر ، ورجل غلب على أمر المسلمين ونصب نفسه بالقهر والسيف ، ولو لم تتوفر فيه الشروط ، برا كان أو فاجرا .

ولئن كانت الشروط الذاتية متقاربة لدى الفقهاء والمتكلمين ، فإنها تتعدد وتتسع عند بعضهم إلى الحد الذي يجعل استجماعها في شخص واحد من قبيل المتعذر ، وتتقلص عند البعض إلى حد يعد فيه الظالم والمعتدي والغاصب والفاسق عملا ومعتقدا أهلا للإمامة انعقادا واستدامة . وما ذلك إلا لأن لهم في اعتبارها شروطا مرجعين اثنين لا غير : أحدهما النص من صاحب الشرع ، ولم يرد النص في شيء من ذلك إلا في النسب ، إذ قال : " الأئمة من قريش " ؛ أما ما عدا ذلك فإنما أُخذ بالضرورة والحاجة الماسة لينتظم أمر الإمامة .

وهذه الشروط لدى الإمام الشافعي [1]هي : (العقل والبلوغ والحرية والإسلام ، وكونه ذكرا ، والعلم ، بحيث يكون مفتيا من أهل الاجتهاد ، والتدبير والشجاعة والصلاح في الدين ، وأن يكون من قريش) .

وعند الماوردي [2] : (العدالة على شروطها الجامعة ، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام ، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك به ، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة ، وسرعة النهوض ، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ، والنسب وهو أن يكون من قريش) .

ولدى أبي يعلى الحنبلي [3]: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا ، من الحرية والبلوغ والعقل والبصيرة والعلم والعدالة ، وأن يكون بصيرا في أمور الحرب

---

[1] - الفقه الأكبر للشافعي ص 31
[2] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 6
[3] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 19

والسياسة وإقامة الحدود ، ولا تأخذه رأفة أو رقة في ضرب الرقاب والأبشار ، وأن يكون من أمثل الأمة في العلم والدين ، وأن يكون من قريش .

أما الغزالي في "فضائح الباطنية" [1] فيوجز هذه الشروط في صحة العقيدة وسلامة الدين ، والكفاية المبنية على الفكر والتدبر والفطنة والذكاء والاستضاءة بذوي البصائر ، والورع والعلم والنسب القرشي . ثم يفصل هذه الشروط فيحصرها في عشر صفات ، ست منها خِلْقِيةٌ لا تكتسب ، هي البلوغ والعقل والحرية والذكورية والقرشية والسلامة من الصمم والعمى ، وسائر العيوب المنفرة كالبرص والجذام والزمانة وقطع الأطراف . وأربع صفات تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيدا ، وهي النجدة والكفاية والعلم والورع .

وعند أبي منصور عبد القاهر البغدادي [2] : العلم وأقله ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام والأحكام ، والعدالة والورع وأقل ما يكفيه أن يكون ممن تجوز شهادته تحملا وأداء ، والاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير ، والنسب القرشي .

وعند القلقشندي في "مآثر الإنافة" [3]: الذكورة والبلوغ والعقل والبصر والسمع والنطق ، وسلامة الأعضاء ، والحرية والإسلام ، والعدالة والشجاعة والنجدة ، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد ، وصحة الرأي والتدين ، والنسب القرشي .

ولدى الباقلاني في "التمهيد" [4]: أن يكون قرشيا ، ذا بصيرة في الحرب ، لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ، من أمثل الأمة علما ، ولا يشترط العصمة ولا أن يكون الإمام من أفرس الأمة أو أشجع الناس ولا من بني هاشم .

---

[1] - الصفحة 111 ، 112

[2] - أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ص 277

[3] - مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ج 1 ص 32

[4] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي (الإمامة عند أهل السنة) ليوسف أيبش ص 52

أما عبد الرحمن الإيجي في "المواقف" [1] فيشترط الاجتهاد في الأصول والفروع ، والرأي ليقوم بأمور الملك ، والشجاعة ليقوى على الذب عن الحوزة ، والعدل لئلا يجور ، والعقل والبلوغ والذكورة والحرية ، والنسب القرشي .

والتفتازاني [2] يشترط الظهور ـ أي عدم الخفاء ـ ، والقرشية ، وأن يكون من أهل الإمامة المطلقة الكاملة ، أي مسلما حرا ذكرا بالغا سائسا ، قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الأحكام ، ولا ينعزل بالفسق والجور .

وابن خلدون في "المقدمة" [3] يشترط العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحـواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل ، والنسب القرشي . إلا أنه وجه معنى "النسب" إلى مفهوم توفر العصبية والكفاية للغلبة ، وهو المقصد الشرعي من النسب في نظره.

وفي "حاشية رد المحتار على الدر المختار" لابن عابدين [4] ، يـشترط الإسـلام والحرية والعقل والبلوغ والذكورة ، والقدرة على تنفيذ الأحكام وجر الجيـوش ، والنسب القرشي والعلم والكفاية والشجاعة والاجتهاد والتغلب أو الاستخلاف . ولا تشترط العدالة، والفاسق يولى على الكراهة .

أما إمام الحرمين [5] ، فيقسم الشروط إلى أربعة أصناف :

ـ ما تعلق منها بالحواس ، وهي السمع والبصر والنطق .

ـ وما تعلق بالأعضاء ، أي عدم فقدان ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض .

ـ وما تعلق بالصفات اللازمة وهي النسب والذكورة والحرية والعقل والبلوغ والشجاعة والشهامة والرأي .

---

[1] - المواقف في علم الكلام للإيجي ص 398
[2] - شرح العقيدة النسفية ص 243
[3] - مقدمة ابن خلدون ص193
[4] - حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين المجلد 1 ص 548
[5] - غياث الأمم للجويني ص 46 وما بعدها

ـ وما تعلق بالصفات المكتسبة ، وهي العلم والتقوى والورع ، وتوقد الرأي في عظائم الأمور والنظر في مغبات العواقب ، وهي ثمرة العقل والتجربة والممارسة .

ثم يوجز هذه الشروط كلها في أن الإمام الصالح هو الرجل الحر القرشي المتهد الورع ذو التجربة والكفاية . ثم يرد هذه الصفات كلها في النهاية إلى شرطين هما : الاستقلال والنسب . ويدخل تحت الاستقلال الكفاية والعلم والورع والحرية والذكورة .

هذا مجمل ما ورد لدى الفقهاء والمتكلمين من شروط ينبغي توفرها في الخليفة . ولئن اختلفت أهميتها لدى كل منهم تقديما وتأخيرا ؛ فإننا نجد النسب القرشي قد حاز إجماعهم ، لاستناده إلى حديث صحيح أخذ به مالك والشافعي وابن حنبل وأبو حنيفة في رواية لزرقان عنه ، هو (الأئمة من قريش) ؛ وإلى كون الخلفاء الراشدين وملوك بني أمية وبني العباس كلهم من هذا النسب نفسه .

إلا أنهم أقروا كذلك إمامة الغصب والاستيلاء والمتغلب غير القرشي للضرورة واتقاء للفتنة . وهو ما نص عليه التفتازاني في "تقريب المرام" [1] ، والكمال ابن أبي شريف في "المسامرة على المسايرة" [2] ، والإمام النووي في "روضة الطالبين وعمدة المفتين" [3] ، ونجم الدين الطرسوسي في "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك" [4].

إن حديث (الأئمة من قريش) صحيح رواه الطبراني في الدعاء ،والبيهقي في السنن والنسائي في الإمارة ، وروي معناه عن نحو أربعين صحابيا . كما أخرج البخاري في صحيحه ـ كتاب الأحكام ـ عن الزهري قال : (كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث ، أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش ، أن عبد الله ابن عمرو يحدث أنه سيكون ملك من قحطان ، فغضب فقام فأثنى على الله بما هو أهله ، ثم قال : أما بعد فإنه بلغني أن رجالا منكم يحدثون أحاديث ليست في

[1] - الصفحة 323
[2] - الصفحة 290
[3] - ج 10 ص 42
[4] - الصفحة 115

كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ، وأولئك جهالكم ، فإياكم والأماني التي تضل أهلها ، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " إن هـذا الأمـر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين ") .

وعن أنس قال : (كنا في بيت رجل من الأنصار فجاء النبي صـلى الله عليـه وسلم حتى وقف فأخذ بعضادة الباب فقال : " الأئمة من قريش ولهم عليكم حق ولكم مثل ذلك ، ما إذا استرحموا رحموا ، وإذا حكموا عدلوا ، وإذا عاهدوا وفوا . فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ") .

ويستدل أبو يعلى الحنبلي في "المعتمد في أصول الدين" [1] على القرشية بمـا رواه أبو المثنى الحمصي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " الخلافة في قريش ، يا قريش أنتم الولاة بعدي لهذا الأمر فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون " ، وما رواه عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " قريش ولاة الناس في الخير والشر" .

واستشهد على ذلك أبو بكر الباقلاني المالكي في "التمهيد" [2]، قال : (أما مـا يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمور منها : قول النبي صلى الله عليه وسلم : " الأئمة من قريش ما بقي منهم اثنان " . وقوله صلى الله عليه وسلم للعباس رضي الله عنه حيث وصى بالأنصار في الخطبة المشهورة وكانت آخر خطبة خطبها ، لمـا قال للرسول صلى الله عليه وسلم : "توصي لقريش" ، فقال له :" إنما أوصي قريشا بالناس و ذا الأمر ، وإنما الناس تبع لقريش ، فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبـع لفاجرهم ") .

إلا أن العمل ذا الحديث ووجه بصعوبات جمة بعد أن اتسعت الإمبراطوريـة الإسلامية ، وتمزقت دويلات عرقية ومذهبية ، وتوزعت قـريش في الأمـصار ،

[1] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيبش ص 195، 214
[2] - نفس المصدر ص 53

واختلطت الأنساب وابتعدت الفروع عن الأصول أجيالا وأزمانا ، وكثر الادعـاء والأدعياء ؛ فارتبك الاجتهاد الفقهي في أمر اشتراط القرشية وذهب مذاهب شتى .

مذهب من يرى عدم اشتراطها في حال تغلـب الجـورة ، أو عـدم وجـود مستجمع للشروط من ولد إسماعيل ، كما ذهب إليه النووي في "روضة الطالبين" .

ومذهب ابن خلدون في "المقدمة" ، إذ حاول تأويل أحاديث القرشية بالتوفيق بينها وبين نظرية العصبية ؛ فرأى أن العصبية هي مقصد الشارع مـن القرشـية في عهد الإسلام الأول ، لأن قريشا كانت لها الغلبة بين العرب والقدرة على الاستئثار بالسلطة والاحتفاظ ا ، وأن كل من توفرت له العصبية والغلبة بقبيلته أو أنـصاره يحق له التولي ويستحق الإمامة . ولذلك ـ في نظره ـ قال عمر بن الخطاب : (لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته) أو (لما دخلتني فيه الظنة) ، لأن ولاء سـالم لقريش يوفر له شرط العصبية ولو لم تتوفر فيه صراحة النسب [1] .

ومذهب من يرى عدم اشتراط القرشية مطلقا ، من غير أن يرد حديث (الأئمة من قريش) صراحة ، مثل ما هو حال متأخري الحنفية وعلى رأسهم نجم الـدين الطرسوسي في "تحفة الترك" [2].

ومذهب من رد الحديث على صحته ، بدليل المصلحة المرسلة ، كما هو حال محمود شاكر في "الخلافة والإمارة" . ودليل المصلحة المرسلة لا ترد به الأحاديـث الصحيحة .

إلا أن إعادة دراسة الحديث ونقده سندا ومتنا ، تكشف أن الظنية تحيط بـه ، وتمسك بتلابيبه من كل جانب ، وتأخذ به من درجة الثبوت والصحة إلى درجـة النسخ على أقل تقدير ؛ من ذلك :

ـ ظنية كونه من الآحاد ، وعدم بلوغه مرتبة التواتر .

---

[1] - مقدمة ابن خلدون ص 194

[2] - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك لإبراهيم الطرسوسي ص 115

ـ وكون ما ادعي من إجماع الصحابة على اشتراط القرشية واستشهادهم بحديثها يوم السقيفة غير صحيح ، وينقضه رفض سعد بن عبادة وشيعته إقرار قريش على الأمر وإباؤه مبايعة أبي بكر وعمر من بعده ، وإصراره على ذلك إلى أن توفي وليس في عنقه بيعة لقرشي .

ـ كما أن غضب معاوية من حديث الزهري الذي أخرجه البخاري ، عندما ذُكر له أن ملكا سيكون في قحطان، و تهديده من يردد ذلك بقوله : " وأولئك جهالكم فإياكم والأماني التي تضل أهلها " ؛ يعد شبهة توظيف سياسي لهوى قرشي أموي .

ـ ولعل مما يضعف أحاديث القرشية أيضا ويضفي عليها شبهة الهوى السياسي لجوء البعض إلى أحاديث بينة الوضع، مثل ما نسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من حديث عامر بن شهر:" انظروا قريشا فخذوا من قولهم وذروا فعلهم"، مما اتخذ ذريعة ومستندا لبدعة رفع التكليف عند ضلال الباطنية .

ـ كما أن للحديث مطعنا آخر من حيث مدلوله ؛ ذلك أن الإمامة إن كانت في قريش ، فإنها في بني هاشم من قريش من باب أولى ، وفي آل البيت من بني هاشم من باب أولى الأولى ، اعتمادا على أحاديث صحيحة أخرى ، منها ما أخرجه مسلم في كتاب الفضائل ـ باب فضائل نسب الرسول صلى الله عليه وسلم :" إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم ". ومنها ما أخرجه الترمذي وحسنه، وصححه الألباني في تحقيقه"مشكاة المصابيح" للخطيب التبريزي، عن العباس أنه جاء للنبي صلى الله عليه وسلم ، فكأنه سمع شيئا ، فقام النبي صلى الله عليه وسلم إلى المنبر، فقال:" من أنا ؟ "، فقالوا : " أنت رسول الله " ، فقال: " أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ، إن الله خلق الخلق فجعلني في خيرهم ، ثم جعلهم فرقتين فجعلني في خير فرقة ، ثم جعلهم قبائل فجعلني في خيرهم قبيلة ، ثم جعلهم بيوتا فجعلني في خيرهم بيتا ، فأنا خيرهم نفسا وخيرهم بيتا " . وهذا قول

الشيعة في إطار الاطراد العقلي المنطقي الذي تؤيده النصوص الآحادية الـصحيحة وفضل آل البيت المنصوص عليه بالأدلة قطعية الثبوت والدلالة .

ـ ويضعف حديث القرشية أيضا مخالفته للـقرآن الكـريم في قولـه تعـالى: ﴿ فَأَقِم وجهكَ لِلدينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَتِي فَطَرَ الناس علَيها لَا تَبدِيلَ لِخلْقِ اللـهِ ذَلِك الدين الْقَيم ﴾ -الحجرات 10- و ﴿ إِن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَـاكُم ﴾ -الحجرات 13 - ، ومخالفته لأحاديث آحاد صحيحة مثله ، ترفعها عـن درجتـه موافقتها للقرآن الكريم ، تتعلق بمساواة المسلمين ذمما ودماء ، كالتي أخرجها أحمد في مسنده ، وأبو داود والنسائي في سننهما ، والزيلعي في "نصب الراية" ... الخ .

ـ كما أن نصوصا نبوية أخرى صحيحة ، تعارض حديث القرشـية وردت متأخرة عليه في حجة الوداع . منها ما أخرجه ابن ماجة وأحمد بن حنبل والنسائي عن عرباض بن سارية قال : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجـر ، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت لها الأعين ووجلت منها القلوب، قلنا ـ أو قالوا ـ : " يا رسول الله كانت هذه موعظة مودع فأوصنا " ، قال : " أوصـيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبدا حبشيا ، فإنه من يعش منكم بعدي يرى اختلافا كثيرا ؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهـديين ، عـضوا عليهـا بالنواجد وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة وإن كل بدعة ضلالة " . ومنها ما أخرجه البخاري ومسلم عن يحيى بن حصين عن أمه قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع يقول : " يا أيها الناس اتقوا الله ، واسمعوا وأطيعوا وإن أُمر عليكم عبد حبشي مجدع ، ما أقام فيكم كتاب الله عـز وجل " ، وعن يزيد بن حميد أنه سمع أنس بن مالك يحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي ذر : " اسمع وأطع ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة " .

ولئن حاول بعض الفقهاء توجيه أحاديث (الطاعة ولو لحبشي) بأن ادعوا أن مقصد الشرع منها ، التشديد على وجوب الطاعة ولو لحبشي وهو ما لا يكون، أو أن ولاية العبد الحبشي يقصد ا من يعينهم الإمام ولاة للأقاليم أو قوادا للجيش أو

جباة للخراج والزكاة ؛ فإن هذا التأويل منهم بعيد جدا عن سياق هذه الأحاديث ومناسبتها وما ترمي إليه .

ـ كما أن منهج التشريع الإسلامي يتعارض مع اشتراط قرشية الإمامة ، لأن الشرع لا يربط أحكامه الدائمة بظواهر عارضة لا تدوم ؛ لا سيما إذا كان الأمر متعلقا بنظام سياسي عام تحتاج إليه الأمة في كل زمان ومكان ، كما لا يربط أحكامه بالأفراد ، سدا لذريعة تحول أمر الأمة إلى كهنوتية ، وهو ما كادت هيمنة قريش تؤول إليه ، بتحولها إلى سدنة للإمامة ومعدن لها .

أما شرط العلم والاجتهاد ، فقد كاد الإجماع ينعقد على ضرورة بلوغ الخليفة مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع ، لكون الغرض الأساسي من تنصيبه هو صيانة العقيدة وتنفيذ أحكام الشريعة . إلا أنهم لم يبينوا درجة الاجتهاد المشترط، مطلقا أو مقيدا ، ومن أي طبقات المجتهدين يكون الإمام . وذهب بعض المتأخرين من الفقهاء إلى أن الاجتهاد مطلقا أو مقيدا ليس ضروريا ، ويغني الخليفةَ معرفةٌ كافيةٌ بالشرع تؤهله لأن يستعين بمجتهدي رعيته ويفهم عنهم ، أما في فترات الفتن وتغلب الجورة والجهلة فيجوز أن يكون الخليفة أمياً .

ولئن اشترط الاجتهاد الفقهي لما بينا ، فإن الخليفة طبقا للاختصاصات التي جعلها له الفقهاء ، من مهامه أيضا القضايا الدنيوية المتعلقة بتنفيذ قرارات الأمة ، في مجال الإدارة والبيئة والصناعة والاقتصاد والعلاقات الدولية وشؤون الجيش وغير ذلك ، مما تقتضي المصلحة أن يكون ملما به وقادرا على فهمه والتعامل معه . وهذه الموسوعية العلمية تعجز عنها القيادة الفردية ، وتوجب أن تكون الدولة مرتكزة على مؤسسات متخصصة قادرة على تسيير الموجود ، وتطوير الحاضر ، واستحداث المفتقد واستشراف الآتي ، ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية .

أما العدالة ، فصغراها تجنب فسق الأعمال بالكذب والظلم والعدوان وارتكاب الفواحش ، وكبراها تجنب فسق المعتقد ، أي فساد العقيدة . وهذا شرط ينبغي توفره في كل متصد لعمل عام ، لا في الخليفة وحده . إذ الالتزام بعقيدة الأمة

وأخلاقها شرط منطقي ومعقول وضروري لحفظ كيان الدولة - أي دولة - واحترام مقوماتها .

إلا أن خلافا ورد على هذا الشرط أيضا ، لعدة أسباب ، أهمها متعلق بحقيقة الإيمان والموقف العقدي من العدالة . وإذ يرى الحنفية أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه متعلق بالقلب ، والأعمال شرائع الإيمان لا من نفسه ؛ يذهبون إلى أن الفسق لا ينقص من الإيمان ، ولا يخرج الفاسق من أن يكون أهلا للشهادة أو للقضاء أو للإمامة العظمى، وهو ما شرحه السرخسي في المبسوط [1] .

وإذ يرى غيرهم أن الأعمال من نفس الإيمان ، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعاصي ، يذهبون إلى أن الفسق يخرج صاحبه عن أهلية الشهادة والقضاء والإمامة .

إلا أنهم في حالة الضرورة وخوف الفتنة ، يجمعون على التساهل في أمر العدالة صغراها وكبراها ، ويجيزون إمامة الفاسق المتغلب للمصلحة المرسلة ؛ وفي ذلك يقول النووي [2] : "الإمام لا ينعزل بالفسق على الصحيح" ؛ ويقول الزركشي [3] : " لا تبطل ولاية الإمام الأعظم بالفسق لتعلق المصالح الكلية بولايته ، بل تجوز تولية الفاسق ابتداء إذا دعت إليها ضرورة ".

أما شرط الحرية ، فإن الفقهاء والمتكلمين لم يجيزوا إمامة العبد المسلم ولو أُعتق والمولى وإنْ تفقه وبلغ مرتبة الاجتهاد ، مع ما في موقفهم هذا من معارضة لأحاديث السمع والطاعة ولو لعبد حبشي . وهذا الشطط منهم لعله من رواسب عادات العرب وأعرافهم في الجاهلية . وهو في كل الأحوال مخالف لمقاييس المساواة بين المسلمين التي وضعها القرآن بقوله تعالى : ﴿إن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم ﴾ الحجرات13، والرسول صلى الله عليه وسلم بقوله [4]: (المسلمون تتكافأ دماؤهم

[1] - المبسوط للسرخسي ج 5 ص 22
[2] - روضة الطالبين للنووي ج 10 ص 48
[3] - خبايا الزوايا للزركشي ص 415
[4] - سنن أبي داود 80/3، السنن الكبرى 208/5، النسائي 24/8

يسعى بذمتهم أدناهم ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم يرد مـشدهم على مضعفهم ومتسرعهم على قاعدهم)، مما اتخذ دليلا على جواز أمـان العبـد والمرأة . وهو ما فهمه عمر ـ رضي الله عنه ـ عندما قال: " لو كان سالم مـولى حذيفة حيا لوليته " .

أما شرط الذكورة فدليلهم فيه قوله تعالى : ﴿ الرجالُ قَوامونَ علَى النساءِ ﴾ ـ النساء 34 ـ ، وهو خاص بالزوجية ، وما رواه البخاري من حديث أبي بكرة ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: (نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليـه وسلم أيام الجمل، بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى، قال:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ، وزاد الترمذي والنسائي : فلما قدمت عائشة ـ رضي الله عنها ـ البصرة، ذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعصمني الله تعـالى به) .

إلا أن شرط الذكورة انخرم الإجماع على اعتباره ، بإجازة الخوارج إمامة المرأة استنادا منهم إلى قوله تعالى :﴿ إِن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَاكُم ﴾ الحجرات13.

أما شروط الحكمة والشجاعة والإقدام ، فلا يوجد مقياس واضح لمعرفة توفرها قبل التولية ، ولا مجال للقطع فيها ، واشتراطها تحكمي محض .

ولا نطيل بالتعليق على شروط كمال الأجسام وقسوة الطباع ، والمقدرة علـى قطع الرقاب وبتر الأطراف وجلد الأبشار ؛ لأننا بصدد شروط لاختيار خليفة ، لا شروط لاختيار جزار أو جلاد أو سجان أو رجل عصابة .

هذا مجمل شروط الإمامة عند الفقهاء والمتكلمين ، وهي كما نلاحظ :

1 - تحكمية ، أي أ ا موضوعة بمحض إرادة الفقهاء والمـتكلمين وفهمهـم ومقاصدهم ، لم يرد في كو ا شروطا أي نص شرعي واضح الدلالة ثابتـها . وإن

كان بعضها معقول المعنى فإنه لا شيء يمنع تعديلها أو استبدالها أو إضافة غيرها ، ما دام المرجع الوحيد فيها هو العقل والمنطق والرأي .

2 - إنشائية وصفية نظرية ، لم يلتزم ا الأمراء والملوك والأئمة ، ولم تطبق في واقع الأنظمة السياسية التي قامت ، وبقيت مجرد رفاهية ثقافية في ا الس والمناظرات الفقهية.

3 - على رغم عدم توفر هذه الشروط كلها أو جلها ، في الإمامة التي عاصرها هؤلاء الفقهاء ، فإ م أفتوا بشرعية هذه الإمامة ووجوب طاعتها ، مبررين ذلـك بضروب من التحايل الفقهي تأويلا وقياسا واستحسانا واستصحابا ، وسدا للذرائع وتحقيقا للمقاصد والمصالح المرسلة ، مما أوهن النصوص وحول علم أصول الفقـه وطرق الاستدلال والاستنباط أداة لخدمة الاستبداد والتسلط .

4 - ظروف كثير من هؤلاء الفقهاء والمتكلمين الذين صنفوا في الفقه السياسي، لم توفر لهم الاستقلال في الرأي والموضوعية في البحث والاسـتنباط ، لعلاقتـهم الوثيقة بحكام عصرهم ، وولائهم للأنظمة القائمة في عهدهم . فالإمام الغـزالي ـ رحمه الله ـ يعترف في الباب التاسع من كتاب "فضائح الباطنية" ، بأن غايته مـن التصنيف البرهنة على شرعية إمامة "المستظهر العباسي" ، ويقول : "المقصود مـن هذا الباب بيان إمامته على وفق الشرع ، وأنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على البت والقطع بوجوب طاعته على الخلق " .

وأبو يوسف يقدم كتاب "الخراج" إلى الخليفة بقوله : "يا أمير المؤمنين ، إن الله ـ وله الحمد ـ قد قلدك أمرا عظيما ... " .

والماوردي يصنف "الأحكام السلطانية" بأمر الخليفة ولخدمته فيقول : " أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته " .

وابن أبي الربيع في "سلوك المالك في تدبير الممالك" يعد نفسه عبدا مملوكا لمـن أمره بتصنيف هذا الكتاب فيقول : " وبعد فإن الذي بعث المملوك على تأليف هذا

الكتاب أمران : أما الأول ... ، والثاني أن بعض من أوامره مطاعة مجابة ، أمـر أن يمضى ذلك الرأي في إنشاء الكتاب " .

وعبد الرحمن الإيجي يقدم كتابه "المواقف في علم الكلام" لمن (هو غني عن أن يباهي وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد ، وأعلاهـم منـزلا ومكانا ... جمال الدنيا والدين أبو إسحاق لا زالت الأفلاك متابعة لهواه) .

والقلقشندي يقدم كتابه "مآثرالإنافة" (للخليفة الـذي إن كـان في الزمـان متأخرا، فهو في الحقيقة مقدم ، والسيد الذي هو من آبائه الخلفاء الراشدين خـير خلف ، الإمام المعتضد بالله) .

وإمام الحرمين يصنف كتابيه "العقيدة النظامية" و"غياث الأمم" لنظام الملـك ، ويقدمهما إليه بقصيدة منها :

يدين لك الشم الأنوف تخضعا ولو أن زهر الأفق أبدت تمـ ـردا

لجاءتك أقطار السماء تجرهـا إليك لتعفو أو لتوردها الـ ـردى

لذلك نرى أن البحث في القضايا السياسية ، لا سيما إذا كان في إطار الشرع كتابا وسنة ، يقتضي أن يتصدى له من اتصف بالاستقلال ، وتجرد عـن الهـوى والغرض والإكراه رغبة ورهبة . ولا يعني هذا أن تعادى الأنظمة السياسة وتفـتح المواجهات ضدها ، وإنما يعني أن يكون التعلق بالعلم وحده والـولاء للـشرع في نصوصه الصحيحة الثابتة وما يستنبط منها بكل تجرد ، حفاظا على مصلحة الأمـة في عاجلها وآجلها ، وخدمة للإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة ، حقا لا ادعاء

الفصل الخامس
شروط الخليفة من غيره
1 ـ أهل الحل والعقد والاختيار

تحدثنا في الفصل السابق عن الشروط الذاتية للخليفة ، ونخصص هذا الفصل لشروط أخرى غير ذاتية خاصة بطريقة التنصيب والتولية ، وهي عدا أسلوبي الاستخلاف والوراثة أو الغلبة والأمر الواقع ، اختيار أهل الحل والعقد أو أهل الرأي.

وقد اختلف الفقهاء والمتكلمون حول تعريفهم لهذه الفئة ؛ هل هم الأمراء ؟ أو هم العلماء ؟ ، أو العلماء والأمراء ؟ ، أو الحكماء والعلماء والأعيان والأفاضل وشيوخ القبائل وأهل الديوان ؟ ، أو كل من كان متبوعا وذا شوكة في المجتمع ؟ .

ثم اختلفوا حول الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها أعضاء هذه الفئة ؛ فقسموها إلى ما هو قطعي وما هو ظني .

ومن الصفات القطعية لديهم الذكورة ، لأن النساء كما قال الجويني[1] : (ما روجعن قط ، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة رضي الله عنها ، ثم نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما لم يكن لهن في هذا الأمر مخاض في منقرض العصور وكر الدهور) . ولكن هذا الرأي معارض بمشورة النبي صلى الله عليه وسلم أم المؤمنين أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ في صلح الحديبية ، فقد روى ابن كثير في تاريخه قال [2] : (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : " قوموا فانحروا ثم احلقوا " ، قال : " والله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات . فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة ،

[1] - غياث الأمم للجويني ص 48
[2] - ابن كثير ج 4 ص 176

فذكر ما لقي من قريش ، فقالت أم سلمة: " يا نبي الله أتحب ذلك ؟ ، أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك " . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك ، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه . فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض) .

وفي حادثة الإفك استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الجارية بريرة[1]. كما أجاز أمان المرأة للكافر إذ قال لأم هانئ [2]: " أجرنا من أجرت يا أم هانئ " ؛ وهو أمر أخطر من المشورة، لأنه متعلق بالأمن السياسي والعسكري والاجتماعي للأمة .

أما ما ذكر الجويني من أن النساء ليس لهن مخاض في هـذا الأمـر في مختلـف العصور، فمدفوع بأن العرب في الجاهلية خضعت لحكم النساء عدة مرات ، منهن بلقيس ملكة سبأ ، والزباء ملكة تدمر . كما أن فرقة من فرق أهل السنة هي جماعة الخوارج تجيز إمامة المرأة .

ومن المقطوع به لديهم أيضا أن العبيد والموالي ولو تفقهوا ، والعوام الـذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام لا أهلية لهم ولا مدخل لهم في هذا الأمر [3] .

وهذا أيضا مدفوع بالسنة النبوية التي كادت تبلغ درجة التواتر وبعمل الخلفـاء الراشدين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

ففي شورى "أحد" شارك المسلمون كلهم لا فرق بين عبـد وحـر ومـولى، وشارك المنافقون أيضا . وفي شورى "سواد العراق" زمن خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ كان بلال على رأس المعارضين لرأي الخليفة ، واستمر على معارضته ثلاثة أيام عرقل خلالها عملية اتخاذ القرار حتى قال عمر:" اللهم اكفني بلالا وصـحبه ". ولم يستطع أن يثنيه عن رأيه إلا بعد أن استشهد بالحجة من القرآن الكريم .

---

1 - تفسير ابن كثير 270/3

2 - البخاري 1157/3، 2280/5، الموطأ 152/1

3 - غياث الأمم للجويني ص 50

وفي بيعة أبي بكر كان سالم مولى حذيفة من الخمسة الذين عقدوا الإمامة ، وعلى هؤلاء الخمسة يقيس من يشترط عدد خمسة في أهل الحل والعقد .

كما أن قول الله تعالى :﴿ إن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم ﴾ الحجرات13، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم [1]" المؤمنون تتكافأ دماؤهم " ، يتعارض مع ما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون من استبعاد العبيد والموالي عن هذا الأمر ولو تفقهوا .

ولعل هذا الموقف من رواسب ثقافة ما قبل الإسلام وتقاليدها وأعرافها التي عادت للظهور ، بضعف العقيدة في النفوس ، واشتداد الصراع العرقي والحضاري باختلاط الأقوام والأجناس في المجتمع الجديد .

أما العوام فاستبعادهم أيضا معارض بكونهم من أصحاب الأمر الذين قال فيهم الله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وبالسنة النبوية الصحيحة إذ أشركهم الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع القضايا العامة ، مثل حادثة الإفك وغزوتي بدر وأحد .

ولعل استبعاد العامة ناشئ عما عرفه المجتمع المسلم بعد الراشدين ، من تطورات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخلت بميزان المساواة الذي وضعه الإسلام ، وأنشأت نخبا من العلماء والفقهاء والأغنياء والتجار وكبار موظفي البلاط ، شكلوا كهنوتية متضامنة ومستعلية على العامة متحكمة فيها .

أما الصفات الظنية لأهل الحل والعقد التي اختلف حولها ، فمنها بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه والفتوى ، وقد اشترطه الشافعي في الفقه الأكبر ، وعارضه من المالكية الباقلاني ، وبعض متأخري الحنفية ، مكتفين بأن يكون لعضو هيئة الحل والعقد إلمام يفهم به ما ينبغي أن يكون عليه إمام المسلمين .

[1] - مسند أحمد 119/1، فتح الباري 85/4، شرح معاني الآثار 192/3

واكتفى الجويني في "غياث الأمم" [1] بأن يكون أهل الاختيار من (الأفاضل الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب ، وعرفوا الصفات المرعية في من يناط به أمر الرعية) .

كذلك شروط العدالة والعلم والرأي ،كان الخلاف حولها واسعا بين متشدد ومتساهل . وهي على العموم صفات نسبية حسب العصور ومقاييس الاختيار وظروفه. وإن كانت العدالة لا مجال للخلاف حولها ، لأنها مشترطة في جميع المسلمين، والأصل في المسلم العدالة .

أما عدد أهل الحل والعقد ، فمجال الاختلاف فيه أيضا واسع ، وشتات الرأي حوله متشعب .

وعلى رغم ما ذهب إليه المالكية والحنابلة من اشتراط إجماع أهل الحل والعقد في أمر الخلافة ؛ فإن جمهور الفقهاء والمتكلمين على مذهبين :

الأول أن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة ، وفي ذلك قال الجويني في "غياث الأمم" [2] : (مما نقطع به أن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة بالإجماع.. فاستبان من وضع الإمامة استحالة اشتراط الإجماع في عقدها فهذا هو المقطوع به) واستدل على ذلك بما جرى في خلافة أبي بكر الذي صحت بيعته قبل الإجماع عليها ، فقضى وحكم وأبرم وأمضى وجهز الجيوش وعقد الألوية وجر العسكر إلى مانعي الزكاة ، وجبى الأموال وفرق منها ، ولم ينتظر في تنفيذ الأمور انتشار الأخبار في أقطار الإسلام وتقرير البيعة من الذين لم يكونوا في عاصمة الدولة . وكذلك جرى الأمر في خلافة عمر وعثمان وعلي .

والمذهب الثاني أنه لم يثبت توقيف في عدد مخصوص تنعقد به الإمامة ، ولا وجه لإثبات ذلك من كتاب أو سنة أو أثر . وإذ لم يقم دليل على عدد لم يثبت العدد بانعدام الدليل . وإذ انتفى الإجماع وبطل الدليل فُتح باب الاجتهاد والخلاف

---

[1] - الصفحة 50

[2] - الصفحة 52، 53

والظنون ؛ وعلى هذا النهج الخالي من القطع لانعـدام الـدليل ، سـار الفقهـاء والمتكلمون ، كل يحاول تحديد عدد مخصوص ، والاستدلال عليه بشبهة قيـاس أو خاطرة استحسان ، إذ لا مطمع لهم في كتاب أو سنة أو إجماع .

ذهب أبو يعلى في " المعتمد في أصول الدين" [1] إلى أن ظاهر كـلام أحمـد أن الإمامة لا تنعقد إلا بجماعة أهل الحل والعقد ، ودليله ما روي عن عمر عن الـنبي صلى الله عليه وسلم أنه قال [2]: " من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعـة ، فـإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد " . قال أبو يعلى : (فمنه دليلان أحدهما أنه ندب إلى لزوم الجماعة ، فاقتضى ذلك أنه غير مندوب إلى لزوم غير الجماعة . وهذا المعنى لا يوجد عند الواحد . والثاني قوله : " إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد " وهذا موجود في عقد الواحد ، ولأن الإمام يجب الرجوع إليـه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع. ثم ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميـع أهل الحل والعقد، وكذلك عقد الإمامة له. ولأنه ليس قول من قال:"تنعقد باثنين" بأولى من قول من قال : " تنعقد بالجماعة") .

ولئن كان رأي كثير من المالكية على رأي الحنابلة ، فإن الشافعية خالفوهم في ذلك ، فرأى الماوردي [3] أن الإمامة تنعقد بمن حضر مجلس عقدها ، مستشهدا ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر قدوم غائب . كما ذهب بعض الشافعية أيضا إلى أ ا لا تنعقد بأقل من أربعين ، لأ ا أشد خطرا من صلاة الجمعة التي لا تنعقد بأقل من أربعين .

وقال أهل البصرة وبعض آخر من الشافعية إن أقل ما تنعقد به خمسة ، يجمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضى الباقين ، قياسا على بيعة أبي بكر التي كانت بخمسة ، هم عمر وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن الحضير وبشير بن سعد وسـالم

---

[1] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيبش ص 212

[2] - الترمذي 465/4، مسند أحمد 18/1 ، سنن البيهقي الكبرى 91/7، المستدرك على الصحيحين197/1

[3] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 7

مولى حذيفة ؛ وعلى ما فعله عمر إذ جعل الشورى في ستة لتعقد لأحدهم برضـى خمسة .

ومنهم من جعل العدد أربعا اعتبارا لعدد البينات الشرعية ، ولأن أهمية الإمامة لا تقل عن غيرها مما تجب فيه البينة .

وقال علماء الكوفة : تنعقد بثلاثة يعقدها أحدهم برضى اثنين ، ليكونوا حاكما وشاهدين ، قياسا على عقد النكاح الذي يصح بولي وشاهدين .

ومنهم من ذهب إلى أ ا تصح باثنين فقط ، على اعتبار أن "الاثنين" هو أقـل الجمع ولا بد من اجتماع جمع على البيعة .

كما ظهر من بين الفقهاء والمتكلمين من اكتفى بواحد يعقد الإمامـة علـى شخص صالح لها ، استنادا إلى قول العباس للإمام علي : " مـد يـدك أبايعـك ، فيقولون : عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه ، فلا يختلف عليـك اثنان " ، وعلى أن القضية حكم ، وحكم الواحد نافذ ، ولا دليل على تحديد عدد مخصوص . وعلى رأس القائلين ذا الرأي الغزالي والجويني الـشافعيان والبـاقلاني المالكي .

يقول الغزالي في "فضائح الباطنية" [1]، بعد أن رد على مشترطي إجماع أهل الحل والعقد ، وعلى القائلين بضرورة النص على الإمام : " إذا لم نعين عددا ، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع ، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته ، لا لتفـرده في عينـه ، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن لطاعتـه ، وكـان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته . وانصراف الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقضيه الحال في كل عصر " .

ويقول الجويني في "الإرشاد إلى قواطع الأدلة" [2] : " اعلموا أنه لا يـشترط في عقد الإمامة الإجماع ؛ بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها . والـدليل

---

[1] - الصفحة 110

[2] - الصفحة 257

عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ، ولم يتأن لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار . ولم ينكر عليه منكر ولم يحمله على التريث حامل. فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد معدود ولا حد محدود . فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعدد واحد من أهل الحل والعقد " .

ويقول الباقلاني في "التمهيد"[1] : " تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة . فإن قالوا : وما الدليل على ذلك ؟ ، قيل لهم : الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقدها ، ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم ، ولا عدد مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه ، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد ، والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول ، أنها تنعقد بالواحد فما فوقه " .

ثم اختلفوا في جواز عقد الإمامة بواحد سرا ، فاشترط بعضهم حضور شاهدين قياسا على عقد النكاح ، واشترط الباقلاني حضور أقوام لأن النكاح لا بد فيه من إعلان وإشهار ، وأجاز غيرهم ـ ومنهم الجويني ـ أن يعقدها رجل واحد لمن هو صالح لها سرا وعلى استخلاء . يقول الجويني [2] : " فأما لو فُرض رجل عظيم القدر رفيع المنصب ، ثم صدرت منه بيعة لصالح لها سرا ، وتأكدت الإمامة بهذا السبب بالشوكة العظمى ، فلست أرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعا " ، ثم يعقب بأن المسألة مظنونة مجتهد فيها ، وأن معظم مسائل الإمامة عرية عن القطع خلية عن مدارك اليقين .

زبدة القول أن هذه المسالك التي قيست عليها شروط أهل الحل والعقد ، من أضعف المسالك الشرعية وأشدها وهناً ، إذْ مبناها على الظن والحدس والتخمين.

---

[1] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيبش ص 48

[2] - غياث الأمم للجويني ص 59

كما أن الصفات والأعداد التي ذُكرت في الأمر لا تثبت عند النقد الفقهي ، لأنهـا ترتكز على قاعدة هشة من التمييز بين المسلمين في أمرهم الجامع .

ولعل مما حمل الفقهاء والمتكلمين على هذا النهج في الاستدلال والاسـتنباط ، هواجس متعلقة بضرورة تبرير قيام السلطة في عصورهم ، حفاظا على ما ظنوه من أن أمر الإسلام لا يقوم إلا بإمام مطاع يعترف له بالشرعية التامة . وليس لهم مـن سبيل إلى ذلك إلا بتأييد ما هو قائم ، والتماس ما ينـهض بـسلطته وأحكامـه ؛ فانصرفوا بذلك عن أصل الحكم الشرعي في القضية ، وتراكموا في موقع واحد هو الموقع التبريري لما هو موجود ، مهما اشتط م المسار وبعد م المذهب .

ذلك أن مصطلح " أهل الحل والعقد " أو " أهل الاختيار " ، نفسه ، ليس لـه أصل في الشريعة الإسلامية ، لا لفظا ولا معنى ؛ وهو من رواسب ما كان سائدا في جاهلية العرب الأولى ، ومن مبتدعات بني أمية وبني العباس .

وإذ تبين أن أصل المصطلح مهدوم ، ا دم ما بني عليه مـن أحكـام متعلقـة بالشروط والصفات والأعداد .

وما التعلل بمشقة جمع آراء الأمة كلها عند الاختيار ، بمجد في هذا الأمـر . إذ لو فكروا في أساليب لتنظيم الشورى الجماعية لاهتدوا إلى الطريقة المثلى ؛ لا سيما وقد كانت أمم معاصرة لهم تختار قياد ا بالشورى وإجماع الأمة ، منـهم المغـول الذين أسقطوا الخلافة العباسية وأذلوا الأمة الإسلامية . وإذا لساهموا في تطوير الفقه السياسي الإسلامي تطويرا حقيقيا يخدم الشريعة ويحـافظ علـى كرامـة الأمـة ومصالحها.

الفصل السادس
شروط الخليفة من غيره
2 ـ الاستخلاف وولاية العهد

شرع الفقهاء والمتكلمون لعملتي الاستخلاف وتولية العهد ، وقاسوا أمرها على فعل أبي بكر إذ استخلف ، وعمر إذ تركها شورى في ستة يختارون أحدهم.كمـا عدوا جواز التولية أصلا قطعيا بالإجماع ، فقال الماوردي [1]: " وأما انعقاد الإمامـة بعهد من قبله ، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صـحته " . وقال الجويني [2] : " ثم اعتقد كافة علماء الدين تولية العهد مسلكا في إثبات الإمامة في حق المعهود إليه المولى . ولم ينف أحد أصلها أصلا " ، وزاد : " أما أصل العهد فثابت باتفاق أهل الحل والعقد" ، وزاد أيضا : " فأما من يوليه الإمام العهد بعـد وفاته فهذا إمام المسلمين ووزر الإسلام والدين وكهف العالمين " .

ثم قسموا أحكام ولاية العهد إلى ما هو مقطوع به وما هو مظنون .

والمقطوع به لديهم هو :

1 - اشتراط توفر صفات الأئمة في المعهود إليه ابتداءً ، فإن طرأ عليه ما يخل ا لم يخرج من العهد . مع أ م لم يقطعوا باشتراطها في الإمام العاهد نفسه .

2 - اشتراط قبول المعهود إليه العهد . ولا مستند لهذا الشرط إلا القياس علـى أحكام العقود التي ليس هذا مجالها .

3 - ولي العهد لا يلي شيئا في حياة العاهد ، وإن كان الفقهاء لا يـستطيعون منعه إن ولي شيئا . ولا مستند لهم في هذا الشرط مظنونا كان أو مقطوعا .

---

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 11

[2] - غياث الأمم للجويني ص 100

4 - تولية الأخ والقريب دون الوالد والولد حكمها حكم تولية الأجنبي . وهذا مخالف لما قاسوا عليه من أمر الشهادة ، إذ الأقارب من أمثال الأخ والعم والخـال تنالهم الظنة.

5 - إن جعل العاهد الإمامة شورى بين محصورين صالحين للزعامة فذلك جائز، ومستندهم القطعي في ذلك فعل عمر إذ حصرها في ستة ، إلا أن عمـر لم يرشح أحدا من أقاربه للخلافة ، وكان فعله لضرورة حقيقية فتحـت لـه بـاب الرخصة ، بعد أن بين للأمة وهو على فراش الموت أن السنة هي عدم الاستخلاف، اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم . كما أن فعله هذا لم يعمل به أحد من الصحابة بعده .

6 - لو رتب الإمام العاهد التولية في عدة ولاة للعهد على التتابع ، فذلك له قطعيا. ومستندهم القياس على إمارة جيش مؤتة، إذ قال صلى الله عليه وسلم : " صاحب الراية زيد بن حارثة ، فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب ، فإن أصـيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلا منهم" [1]. كما قاسوا على فعل سليمان بن عبد الملك، إذ جعل العهد لعمر بن عبد العزيز ثم ليزيد بـن عبـد الملك من بعده ، وعلى فعل السفاح إذ جعل عهده إلى المنـصور ثم لعيـسى بـن موسى، وعلى فعل الرشيد إذ جعل عهده لأولاده الثلاثة على التتابع ، الأمـين ثم المأمون ثم المؤتمن .

أما استشهادهم بغزوة "مؤتة" فمردود ، لأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فيها تشريع لحالة حرب وليس للإمامة ، كما أنه معجزة نبوية لا يقاس عليها ؛ وقد أخبره الله تعالى بمآل القيادة الحربية في المعركة واستشهادها . وقد روى البخاري في صحيحه عن أنس قال[2]: (خطب النبي صلى الله عليه وسلم فقال : " أخذ الرايـة

[1] - تاريخ ابن كثير 241/4

[2] - البخاري 420/1

زيد فأصيب ، ثم أخذها جعفر فأصيب ، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب ، ثم أخذها خالد من غير إمرة ففُتح له ") .

وأما فعل سليمان الأموي والسفاح والرشيد العباسيين ، فأبعد من أن يستشهد به في الشريعة الإسلامية .

أما أحكام الظنون لدى الفقهاء والمتكلمين ، وما اختلفوا فيه من هذا الأمـر ، فمنها:

1 - إذا عهد الخليفة لولد أو والد ، فقد صحح بعضهم العقد بنـاء علـى أن العاهد إمام للمسلمين وبعيد عن التهم ، وجانب المنصب في الحكم متغلب علـى جانب النسب . ولا مستند لهم في هذا كله .

ومنهم من صحح تولية الوالد وأبطل تولية الولد ، لأن الطبع يبعث على ممايلـة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد . ولا مستند لهم في ذلك أيضا .

ومنهم من اشترط بدون دليل لتولية الوالد والولد موافقة أهل الحل والعقد .

ومنهم من لم يصحح العقد للوالد والولد ، قياسا على أن الشهادة لا تصح من والد ولا ولد لوالد أو ولد .

2 - موافقة أهل الحل والعقد ، منهم من اشترط موافقتهم جميعا أو واحدا منهم على الأقل ، ومنهم من لم يشترط ذلك قياسا على أن أبا بكر استأثر بتولية عمـر دون مشورة من المسلمين . وهذا غير صحيح تاريخيا ؛ لأن أبا بكر استخلف بطلب غالبية المسلمين وإلحاحهم عليه في ذلك ، وعند استشارته لهم عارض تولية عمـر قليل من الصحابة على رأسهم طلحة . كما أن التأسي برسول الله صلى الله عليـه وسلم الذي لم يستخلف أولى من التأسي بأبي بكر على فضله ومنـزلته .

3 - وقت قبول ولي العهد التولية ، وهل هو في حياة العاهد أو بعد مماتـه ؟ ، وبنوا على هذا الخلاف أمر جواز خلع المعهود إليه . فمن أخر القبول ملك الإمـام العاهد حق التراجع عن عهده وصرف المعهود إليه ، ومن نجز القبول منـع خلـع

المعهود إليه من قبل العاهد بدون سبب ؛ إلا أن تأخير القبول إلى ما بعد وفاة العاهد يعد إخلالا بالقواعد العامة للعقود التي قاسوا عليها ، لأن القبول بعد وفاة الإمـام يعد باطلا بافتقاد أحد طرفي العقد .

أما إن كان القبول ناجزا وقبل الوفاة ، فإن الإمام العاهد طبقا لقواعد العقـود يكون قد فوت ما لا يملك إلى من لا يحق له أن يملك ، والعقد باطل في الحالتين .

4 - واختلفوا فيما إذا عهد الإمام إلى من ليس على شرائط الخلافة ، ولم يكن حال التولية على استجماع لها ؛ فذهب بعضهم إلى بطلان العهـد وآخـرون إلى إجازته . وينبني على هذا أمر تولية الفاسق والصبي .

5 - واختلفوا فيما إذا مات العاهد ، وكان قد عين عدة ولاة للعهـد علـى التتابع ، هل إذا تولى أول المعهود إليهم له أن يغير ترتيب الولاة من بعـده تقـديما وتأخيرا ، أو أن يصرفهم ويعين ولي عهد جديد ؟ . وليس لهم في هذا الأمر دليـل من كتاب أو سنة أو أثر أو قياس إلا ما فعله بعض خلفاء بني العباس ، وأفعالهم لا يقاس عليها .

هذا مجمل ما عده الفقهاء والمتكلمون قطعيا وظنيا من أحكـام الاسـتخلاف وتولية العهد ؛ وهي كلها محفوفة بالتحكم المبني على الحدس والإنشاء بدون دليل . ولئن حاولوا فيما ذهبوا إليه الاستناد إلى قواعد العقود المدنية ، فإ م قد خرجـوا أيضا على هذه القواعد .

فقاعدة الشهادة التي تمنع من أن يحكم القاضي بعلمه ، خرجـوا عليهـا ؛ إذ أجازوا للإمام أن يختار ولي العهد بعلمه ، وقاعدة عدم جواز حكم القاضي لأصوله وفروعه ، ومن له مصلحة عندهم كالأجير والمر ن والشريك ، أخلوا ا عنـدما أباحوا تولية الفروع والأصول والإخوة والأخوال والأعمام .

وقاعدة الولي والشاهدين في عقد النكاح التي قاسوا عليها عقـد التوليـة ، لا تنطبق على هذه الحالة . فلا الأمة الإسلامية أنثى ، ولا ولي العهد خاطبا ولا الإمام القائم وليا لهذه الأنثى . وما بني على باطل باطلٌ .

وفي حال القياس على عقود البيع ، يكون الإمام وأهل الحل والعقد قد باعوا ما لا يملكون ، وولي العهد قد اشترى ما لا حق له في تملكه ممن لا يملـك . والعقـد باطل أيضا.

وفي حالة القياس على العقود بين طرفين تعلقت ا مصلحة طرف ثالث هـو الأمة ، كما في قاعدة الاشتراط لمصلحة الغير في العقود المدنية ، فإن قواعد هـذه العقود تشترط موافقة الغير ، أي الطرف الثالث الذي هو أولى بتقدير مـصلحته . وهذه الموافقة مفتقدة في عقد التولية وهو بذلك باطل أيضا .

كما أ م جعلوا الإعفاء والاستعفاء من هذا العقد الذي تعلقت بـه مـصلحة الغير، بيد الإمام وولي عهده فقط . وهذا أيضا خروج عن قواعد العقـود المدنيـة والأمة ليست قاصرة أو سفيهة لينوب عنها غيرها . بل هي معصومة من الخطأ كما قرر ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم إذ قال : " لا تجتمع أمتي على ضلالة " .

أما القول الفصل في الموضوع فلا بد فيه من استناد إلى نص من كتاب أو سـنة أو إجماع ، أو قياس صحيح ، وهو ما لم يتوفر مطلقا في ما ذهبوا إليه .

ذلك أن النص إن ثبت فلا بعده قول لبشر ، صحابيا كان أو تابعيا ، مجتهدا أو مقلدا . وقد وجدنا أن الرسول صلى الله عليه وسـلم لم يـستخلف ، وأجمـع الصحابة على ذلك ، واقتدى به في الأمر كل من عثمان وعلي ، وعلمنا أن ما فعل أبو بكر وعمر كان لرأي رأياه مما ذكره علي رضي الله عنه ، ونقله ابن كـثير في تاريخه[1] ، وكان داعيهما إلى ذلك الضرورة وإلحاح المسلمين إشفاقا من الفتنـة .

---

[1] - ج 5 ص 250

كما أنهما لم يترخصا ويستخلفا إلا بعد أن بينا حكم العزيمة في الأمر وهو عدم الاستخلاف .

ورأينا كيف أن فعل أبي بكر إذ استخلف واحدا ، لم يعمل به عمر الذي جعلها شورى في ستة ، وأن فعل الشيخين لم يعمل به عثمان وعلي ، إذ لزما العزيمة في أمر الاستخلاف . بل إن عبد الرحمن بن عوف عندما عرض البيعة على الإمام علي مشترطا عليه العمل بالكتاب والسنة وفعل الشيخين قبله ، أبى أن يشرك مع الكتاب والسنة فعل الشيخين [1] .

كما أن الإجماع لم ينعقد على فعل أبي بكر أو عمر ، فقد اعترض على تولية عمر بعض الصحابة ؛ إذ دخلوا على أبي بكر في مرض موته وقالوا له : "استخلفت علينا عمر وقد علمت بوائقه " ، فقال لهم : " والله إني لشديد الوجع ، ولما ألقى منكم يا معشر المهاجرين أشد علي من وجعي . إني وليت أمركم خيركم في نفسي، فكلكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له " . وكان من الذين عارضوا بيعة عمر طلحة من المهاجرين ، ومن الذين لم يبايعوه مطلقا سعد بن عبادة من الأنصار . أما بيعة عثمان فلم يرض بها بنو هاشم ، وقال عبد الله بن عباس للإمام علي : " قد خدعوك حتى رضيت بخلافة عثمان " .

كما أنه عندما اشتد المرض برسول الله صلى الله عليه وسلم وقال:" ائتوني بدواة وبيضاء أكتب لكم كتابا لا تضلون بعدي أبدا " ، كان عمر نفسه على رأس من قال : "إن رسول الله قد اشتد به الوجع وعندكم القرآن " . وقد استخلف كل من أبي بكر وعمر في حالة اشتداد وجع الموت بهما، وهما غير معصومين. وحكم الوصايا والعهود والتصرفات عند اشتداد مرض الموت ينالهما. أما الرسول صلى الله عليه وسلم فهو المعصوم في كل حالاته، يقول الله تعالى في سورة الحاقة (40-46): ﴿إنه لَقَولُ رسولٍ كَرِيمٍ وما هو بِقَول شاعِرٍ قَلِيلًا ما تؤمِنونَ ولَا بِقَول كَاهِنٍ قَلِيلًا

---

[1] - تاريخ ابن كثير ج 7 ص 146

ما تذَكرونَ تنزيلٌ مِن رب الْعالَمِين ولَو تقَولَ علَينا بعض الْأَقَاوِيلِ لَأَخذْنا مِنه بِالْيمِينِ ثُم لَقَطَعنا مِنه الْوتين فَما مِنكُم مِن أَحدٍ عنه حاجِزِين ﴾ .

من جهة أخرى أصولية، لا يلجأ إلى قول الصحابي أو فعله إلا إذا انعدم النص، والنص بين أيدينا، فعل الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لم يستخلف، وقوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38

وقول الصحابي عند انعدام النص على أحوال ، تقتضي أحيانا الأخذ به إذا صحبته قرينة تدل على أن له أصلا من كتاب أو سنة ، وتقتضي أحيانا أخرى عدم الأخذ به إذا لم تتوفر هذه القرينة. يقول الشوكاني[1]: "اعلم أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر . وممن نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر والآمدي وابن الحاجب وغيرهم. واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال : الأول أنه ليس بحجة مطلقا وإليه ذهب الجمهور ، والثاني أنه حجة شرعية مقدمة على القياس ، وبه قال أكثر الحنفية ، ونقل عن مالك وقديم قولي الشافعي ، والثالث أنه حجة إذا انضم إليه القياس " .

إلا أننا في أمر التولية لسنا أمام قياس يؤكد قول الصحابي أو فعله، ولكننا أمام سنة نبوية مستفيضة هي عدم الاستخلاف، ونص قطعي الثبوت والدلالة من القرآن الكريم، فسرته السنة النبوية الصحيحة القولية والفعلية، هو قوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38.

كما أن الصحابي ليس له أن يؤول السنة النبوية الظاهرة في معنى معين إلى غير معناها ، لأننا نتعبد برواية الصحابي لا برأيه . وفي هذا يقول الشوكاني أيضا[2] :" أن يكون الخبر ظاهرا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره ، إما

[1] - إرشاد الفحول للشوكاني ص 243

[2] - إرشاد الفحول للشوكاني ص 59

بصرف اللفظ عن حقيقته ، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب ، أو عن التحريم إلى الكراهة ، ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر ؛ فذهب الجمهـور مـن أهـل الأصول إلى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعلـه . وهذا هو الحق لأننا متعبدون بروايته لا برأيه . والحمل على خلاف الظاهر فيمـا ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهما ، فلا يجوز اتباعه على الغلط . بخـلاف العمل بما يقتضيه الظاهر ، فإنه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكـان العمـل بـه أرجح" .

كما أن الإجماع في فنون العلم كما يقول الشوكاني[1] هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون غيرهم، فالمعتبر في إجماع المسائل الفقهية قول جميع الفقهـاء وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفي المسائل النحوية قول جميع النحـويين. لذلك فالمعتبر في قضايا الإمامة وهي من قضايا الناس جميعا هو قول جميع الأمـة، ولذلك اختصها الله بجميعهم في قوله عز وجـل﴿ وأمـرهم شـورى بيـنهم ﴾ الشورى38.

أما القياس على فعل غير المعصوم ، فليس إلا توظيفا ساذجا وإساءة اسـتعمال لأحداث التاريخ، من أجل تبرير احتكار السلطة ومصادرة أمـر الأمـة؛ إذ مـن بدهيات الشريعة أن السنة النبوية إن صحت، وقد صح أن الرسول صلى الله عليـه وسلم لم يستخلف، فلا مهرب منها إلى قول قائل أو فعل فاعل. وهو ما شـرحه بوضوح الشوكاني إذ قال عن رأي الصحابي[2] :" والحق أنه ليس بحجـة، فـإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبيا محمدا صلى الله عليه وسلم، وليس لنـا إلا رسول واحد وكتاب واحد ، وجميع الأمة مأمورة باتباع كلامه وسـنة نبيـه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك ، فكلهم مكلفـون بالتكـاليف الـشرعية وباتباع الكتاب والسنة. فمن قال إنها تقوم الحجة في دين الله تعالى بغير كتاب الله

---

[1] - المصدر السابق ص 88
[2] - إرشاد الفحول للشوكاني ص 243

وسنة نبيه وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ ، فإن الحكم لفـرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو قولهم حجة على المسلمين ، يجب عليهم العمل ـا وتصير شرعا ثابتا مقررا تعم به البلوى ؛ مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل به . فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الـذين أرسـلهم بالشرائع إلى عباده ، لا لغيرهم ، وإن بلغ في العلم والدين وعظم المـ لة أي مبلغ . ولا شك أن مقام الصحابة مقام عظيم ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع المنـ ـزلة وعظم الشأن ... ؛ ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنـزلة رسـول الله صلى الله عليه وسلم في حجة قوله وإلزام الناس باتباعه . فإن ذلك مـ ـما لم يأذن به الله ، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد ".

نخرج من هذا العرض الموجز بحكم نعتقد صوابه ـ بإذن الله تعالى ـ ، هو أن ولاية العهد لا أصل لها من كتاب أو سنة أو إجماع أو قيـاس صـحيح أو قـول صحابي . وليست أحكام الفقهاء والمتكلمين فيها بالجواز إلا قولا بغير ما أنزل الله عز وجل . ولئن حاول بعض المفكرين المحدثين تأويل ما ذهب إليه الفقهاء بأن تولية العهد مجرد ترشيح من الإمام محتاج إلى موافقة الأمة ، ليوائموا ذلك بمنهج الترشيح الحديث في نظم استبداد ديموقراطية الحزب الواحد ، كمـا في الـدول الـشيوعية وجمهوريات العالم الثالث ، فإن هذا التخريج منهم بعيد جدا ، لا تقره القـرائن أو مدارك العقول أو نصوص الشريعة .

الفصل السابع
شروط الخليفة من غيره
3 ـ سلطة الغلبة والأمر الواقع

وهي خلافة التغلب والاستيلاء بالقوة على الإمامة ، بدون تولية عهد من إمام سابق ، أو اختيار من الأمة أو أهل الحل والعقد .

ولئن لم يختلف الفقهاء والمتكلمون حول شرعية الاختيار والتولية ، فإنهم اختلفوا حول كيفية إضفاء الشرعية على إمامة المتغلب ـ إمامة الأمر الواقع ـ .

ذهب بعضهم إلى ثبوت إمامته وحمل الأمة على طاعته ، وإنْ لم يستخلفه من قبله ولم يعقدها له أهل الاختيار ، لأن المقصود هو اتقاء الفتنة وتمييز الإمام ، وقد تم ذلك باستيلائه على السلطة.

وذهب آخرون إلى أن واجبا على أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن توقفوا عن ذلك أثموا ؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد ، ولأن عدم قيامها ـ في نظرهم ـ يعطل المصالح ويبطل التصرفات الشرعية ؛ وفي ذلك يقول الكمال بن أبي شريف [1] : " وصار الحال عند التغلب كما لم يوجد قرشي عدل ، أو وجد ولم يقدر على توليته لغلبة الجورة على الأمر . إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة ، وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك " .

وقد رأى أبو يعلى[2] أنها تثبت بالقهر والغلبة ولا تفتقر إلى عقد ، مستندا إلى رواية لعبدوس بن مالك القطان عن أحمد : " ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما

---

[1] - المسامرة على المسايرة للكمال بن أبي شريف ص 29

[2] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 20

عليه ، برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين " . واحتج برواية أبي الحارث في الإمـام يخرج عليه من يطلب الملك ، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم ، أن الجمعة تكون مع من غلب ، وبما رواه أحمد عن ابن عمر أنه صلى بأهل المدينة في زمـن الحـرة وقال : "نحن مع من غلب" ، وبخروج عبد الملك بن مروان على عبد الله بن الزبير ـ وكان خليفة شرعيا على الحجاز ـ ، فلما استولى ابن مروان على البلاد صـار إماما يحرم الخروج عليه .

والواقع أن الفقه السياسي في هذا الأمر لم يكن إلا صدى لأحـداث الـصراع على السلطة . فمنذ أسقطت الخلافة الراشدة لم يعرف المسلمون في غالب عهودهم إلا إمامة المتغلبين وسلطة الأمر الواقع ؛ ابتداء من معاوية الذي أخذ البيعة من أهل المدينة والصحابة تحت بارقة السيف ، إلى بني مروان وبني العباس وغيرهـم مـن مؤسسي الدول في بلاد المسلمين شرقا وغربا ، إلى عصرنا الحديث حيـث يـتم الاستيلاء على السلطة أولا ، ثم بعد ذلك يبحث عن "جوق وطني" للبيعة .

ولئن كان ابن خلدون قد لاحظ هذا الوضع ، واسـتخلص منـه نظريتـه في العصبية التي توفر لطالب الإمامة القوة والغلبة والقهر[1] ، حتى رأى أن يعـزر مـن يطلبها بدون عصبية ؛ لأن ذلك منه حمق وسفاهة وإثارة لفتنة لا تقيم دولة [2] ؛ فإن الغزالي أيضا قد جعل مدار الخلافة على الشوكة ، فقال [3] : "فإن شـرط ابتـداء الانعقاد قيام الشوكة ... ومدار ذلك جميعا على الشوكة " .

إلى ذلك أيضا ذهب بدر الدين بن جماعة (639 - 734 هـ/1241 - 1333 م) في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" [4]، فزعم أن كـل مـن تـصدى للإمامة وليس من أهلها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده ، بغير بيعة واسـتخلاف ،

---

[1] - مقدمة ابن خلدون ص 194

[2] - يقول ابن خلدون في مقدمته ص 160 : " كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم ، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجا وإما إذاعة السخرية منهم "

[3] - فضائح الباطنية للغزالي ص110

[4] - الصفحة 55

كان إماما شرعيا لزمت طاعته ، ولا يقدح إمامته كونه فاسـقا أو جـاهلا . وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فغلـب الأول ، انعـزل الأول وصار الثاني إماما . وهذا تشريع واضح لجواز الانقلابات العسكرية والوثوب على السلطة على قاعدة " الإمامة للمتغلب " ، وهو ما له أصل لدى الحنابلة بروايتـهم "الجمعة مع من غلب" .

كذلك الإمام النووي،يقول "[1] : وأما الطريق الثالث فهو القهر والاسـتيلاء ، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعـة ، وقهر الناس بشوكته وجنوده ، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين ، فإن لم يكن جامعا للشرائط بأن كان فاسقا أو جاهلا فوجهان أصحهما انعقادها لما ذكرناه " ؛ ويقول أيضا [2] :"إذا ثبتت الإمامة بالقهر والغلبة فجاء آخر فقهـره انعـزل الأول وصار الثاني إماما "

أما الشيخ زكريا الأنصاري فهو أشد وضوحا في الأمر إذ يقول [3] : " وتنعقـد الإمامة بثلاث طرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد .... وثالثتها باستيلاء شخص متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها كصبي وامرأة ، بأن قهر الناس بشوكته وجنده وذلك لينتظم شمل المسلمين ".

لقد أبدى الفقهاء والمتكلمون استنادا منهم إلى فقه الضرورة تـساهلا زائـدا أباحوا به تسلط الجورة والظلمة ، وتحولت بما ذهبوا إليه ، نظرية "خوف الفتنـة" الموهومة ، إلى ذريعة لإلغاء التعاليم الشرعية المتيقنة . والمتيقن لا يدفع بالموهوم . ولم يخرج عن هذا المسار مذهب ؛ فمن الأحناف السرخسي في "المبسوط" ، والكمال بن أبي شريف في "المسامرة على المسايرة" ، ومن الحنابلة أبو يعلى ، ومن الشافعية الماوردي ، ومن الشيعة الزيدية الذين يرون إماما كل من خـرج شـاهرا سـيفه

---

[1] - روضة الطالبين للنووي ج 10 ص 46
[2] - نفس المصدر ص 48
[3] - فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ج 2 ص 268

وتوفرت فيه الشروط من ولد فاطمة - رضي الله عنها - ، أما المالكية فباب المصلحة المرسلة والمقاصد عندهم يسع كل ضروب الغلبة والقهر والتسلط .

إن الفقهاء والمتكلمين وإنْ أطنبوا في تفصيل شرائط الإمامة وصفات الخليفة ، قد ألغوا في المجال الواقعي كل تلك الشروط والصفات عندما أقروا إمامة الغلبة والقهر ، وفتحوا بهذا الاجتهاد السائب بابا واسعا للفتنة الحقيقية . إذ قياسا على ما ذهبوا إليه جازت لدى النفوس الضعيفة الخيانة العظمى ، تعاونا مع أعداء الأمة وخدمة للعدو . وهو ما فعله العلقمي الذي مهد للمغول طريق القضاء على الخلافة العباسية ، وما ارتكبه بعض العلماء في عهد الاستعمار إذ أفتوا بأن سلطة المحتل الأجنبي شرعية .

وقياسا أيضا على ما ذهبوا إليه ، صدرت الفتاوى التي تعد دعاة القسط والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، خوارج محاربين ودعاة فتنة ، يقام عليهم حد الحرابة قتلا ونفيا وبترا للأيدي والأرجل من خلاف ؛ وأدى هذا الاتجاه في الفقه السياسي إلى أن صفيت عناصر القوة والمنعة في المجتمع ، والتبس على المسلمين أمر دينهم ، فصار المعروف منكرا ينهى عنه ، والمنكر معروفا يؤمر به ، وخضع الحكام للنفوذ الأجنبي التماسا للحماية وتحسبا لغضب الأمة .

إن استقراء أحداث التاريخ الإسلامي ، والفتاوى السياسية للفقهاء ، يكشف بوضوح أن أساس الحكم واقعا عمليا وفكرا سياسيا ، كان لديهم هو الغلبة والقهر، وإنْ موه على ذلك بمبررات شرعية بعد الاستيلاء على السلطة بأثر رجعي . ولم تخرج عن هذا النهج إمارة أو مملكة أو مشيخة أو جمهورية ، اشتراكية كانت أو ليبرالية ، تزملت بدثار الإسلام أو بالديموقراطية أو بالاستبداد الصريح السافر . ومادام الأجنبي يحمي، والشعوب مكبلة ، ودعاة القسط والحق يقام عليهم حد الحرابة ، فلا أمل في تغيير أو تطوير أو تحرير .

الفصل الثامن
مجال سلطة الخليفة ونطاقها لدى الفقهاء والمتكلمين

كانت بداية نشوء الإمبراطورية الإسلامية في عهد الراشدين ، على أساس الشورى القرآنية بنهج إداري لا مركزي ، يختص فيه الخليفة وجهازه التدبيري بتنفيذ قرارات الأمة ، وإقامة الشريعة ، وتنفيذ الحدود والتعازير ، والإشراف على كامل البلاد وتوسيع رقعتها ، وتستقل فيه كل ولاية أو إقليم بتسيير الأمر المحلي شورويا .

كانت هذه البداية على هدى وسواء ورشد ، خطوات ثابتة متزنة نحو نشوء نظام حكم شوروي لا مركزي ، مع الاحتفاظ بالوحدة الوطنية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والدينية ؛ وهو ما يعرفه العصر الحديث - والقياس مع الفارق - في نظام الاتحادات الفيدرالية والكونفدرالية ، كما لدى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي وما تتجه نحوه كثير من الأقطار التي بينها قواسم مشتركة .

إلا أن الانقلاب على الخلافة الراشدة أطاح بهذا المشروع ، وأنشأ تصورا جديدا للسلطة وفلسفة الأحكام السلطانية ، أساسه الاستبداد الفردي المطلق ؛ لم يترك فيه الفقهاء والمتكلمون ومن سار على نهجهم ، للتصور الإسلامي إلا هامشا ضيقا لتبرير ما هو قائم ؛ مما قطع الطريق على أي تطور جاد ، يمهد لنظام مؤسساتي متكامل شوروي ، تتوزع فيه السلطات بشكل يمكن الأمة من تملك أمرها والقيام به .

إن ما أنتجه الفكر في المجال السياسي الإسلامي لم يخرج عن دائرة تركيز السلطة كلها في يد رجل واحد ، هو الإمام أو الخليفة أو الملك أو السلطان . ولئن اختلفت أنماط هذا الإنتاج السياسي فإنها لم تخرج عن أربعة أصناف :

ـ النمط الأول : هو الفقهي التشريعي التبريري الصرف ، الذي يمثله الماوردي خير تمثيل . وقد عالج أصحابه السياسة السلطانية من الناحية الفقهية ، فتناولوا بالتعريف الإمامة وشروطها ، وصفات الإمام وصلاحياته وواجبات الأمة نحوه ، ومسؤوليته الشخصية عن التصرف في الأموال والرجال والبلاد ، واتخاذ القرار الحاسم في دق الأمور وجلها، وفي تعيين الأمراء والوزراء والقضاة وقادة الجيش والشرطة ، وتوزيع الغنائم والجزية والخراج والفيء والإقطاع والدواوين وإقامة الحدود والتعازير .

ـ النمط الثاني : وهو الفقهي التطبيقي العملي الصرف ، ويمثله نجم الدين إبراهيم الطرسوسي في كتابه "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك" . ولئن أقر المصنف بشرعية كل متغلب ، توفرت فيه شروط الإمامة قرشية وعدالة واجتهادا أم لم تتوفر ، فإنه حاول أن يأطر الخليفة على أحكام الشرع ، متجنبا نهج التبرير وأساليب الملق ، مرشدا إلى أحكام السلوك العملي في تدبير أمر الأمة ، خاصة في مجال تقليد الإمام للولاة والقضاة والأمراء والجباة وكتاب الدواوين ، والكشف عن مخالفاتهم ومعاقبتهم، والنظر في الأموال ومصادرها ومصارفها والثغور والحصون والجسور إقامة وصيانة ، والجيوش وتسييرها ، والحروب الداخلية والخارجية وآدابها وضوابطها ، وأحكام الأسرى والسبايا والمحاصرين والشهداء ؛ متجنبا في ذلك شبهات التبرير ولي أعناق النصوص ، مما جعل هذا النمط أكثر صدقا في التعامل مع السياسة وأربابها .

ـ النمط الثالث : ويمثله الأخلاقيون وكتاب السمر والتاريخ مثل : ابن رضوان في كتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" ، وأبو حمو موسى بن يوسف في

"واسطة السلوك في سياسة الملوك" ، وعبد الرحمن الشيزري في "النهج المسلوك في سياسة الملوك" ، وسبط ابن الجوزي في "كـ الملوك في كيفية السلوك" .

ويعتمد هذا النمط على الأخلاق والقيم ، كمنطلق أساسي في إرشاد الملوك وتوجيههم لما يحفظ ملكهم ، مع الإقرار بسلطة الإمام المطلقة على البلاد والعباد في شؤون الدنيا والآخرة . وكان هذا النمط معدودا من العلوم الملوكية الخاصة ، المعتمدة على ضرب الأمثال والحكم ، والأخبار والخرافات الرمزية ، التي تحفزهم إلى علو الهمة، وشرف النفس ، والتزام العدل والرفق بالرعية .

وهو أسلوب مغاير تماما لما كان عليه أسلوب الوعظ لدى السلف الصالح من أمثال سفيان الثوري والأوزاعي وغيرهما ، ممن كانوا يعظون الملوك من غير رغبة أو رهبة ثم ينصرفون .

وقد اشتمل هذا النوع من الكتابة الملوكية على نصائح عملية متعلقة بكيفية ممارسة السلطة والاحتفاظ ا ، كما عرض لقوانين وقواعد سياسية وسلوكية ، ومراسيم ملكية ـ بروتوكولية ـ ، للتعامل مع جميع الفئات والطوائف والأطراف داخليا وخارجيا ، في حالات السلم والحرب ، ومع العامة والخاصة وأركان المملكة أمراء وجندا ، وولاة وقضاة ، وعلماء وزهادا ، وعبادا وحاشية ، وإماء وحظايا ومماليك وخدما .

ـ النمط الرابع : كما لدى الحسن بن عبد الله العباسي في كتابه "آثار الأول في ترتيب الدول" ، وابن أبي الربيع في "سلوك المالك في تدبير الممالك" ؛ وكان هذا النمط وسطا بين النمطين ، الفقهي التبريري الذي يمثله الماوردي ، والأخلاقي الذي يمثله ابن رضوان. وقد تعلقت أبحاثه بقواعد المملكة وأركان المُلك ، إدارة وجندا وتولية وعزلا ، وتصرفا في الأموال والأرواح والأبشار ، وبالسلوك الفردي للخليفة في مرافق الدولة السياسية والحربية والمالية ، وميادين اللهو والمتعة والراحة والترويح عن النفس . ولم يتورع كتاب هذا النمط عن حض الحاكم على ارتكاب كل

محظور للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها ، والـجرأة على كل محرم يحقق له سبل المتعة والرفاه .

هذه الأنماط الأربعة هي كل ما تناوله فقه الأحكام السلطانية ، ولم يخرج مطلقا عن اعتبار الخليفة قطب الدولة ومحورها ، وحاكمها الفرد الذي يمسك بزمام الأمور كلها ، ما تعلق منها بدنيا الناس وآخرتهم ، وما تعلق بأرض الإسلام ترابا وثـروة وسيادة .

الفصل التاسع
موقع الأحكام السلطانية من الفكر السياسي الحديث

انطلق كتاب الفقه السياسي من قاعدة أساسية لديهم هي اعتبارهم سلطة الإمام ولاية عامة وذاتية .

هي عامة لكونها تلزم الغير ولو لم يوافق ، بطاعة أوامر صاحب الولاية ، سواء كانت الأوامر لصالح هذا الغير أو لغير صالحه ، وذلك لكونها مستمدة من الله ، والإمام "ظل الله" كما وقر في أذهانهم .

وهي ولاية ذاتية يستمدها الإمام أيضا من قدرته على التغلب والتسلط والتخلص من مناوئيه ، وإنْ كانت شكليا مستمدة من استخلاف من قبله إن لم تكن غلابا واستيلاء .

وبمقتضى هذه الولاية يجب على الكافة - كما قال الماوردي[1] : " تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له ، ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال ".

وهذا التفويض يحمل الأمة واجبين نحو الإمام ، هما الطاعة للأوامر مهما حادت وانحرفت ، والنصرة على عدوه ولو على باطل .

هذا التفويض المطلق للولاية العامة التي يمثلها الخليفة بشخصه وذاته ، يشمل المكان والزمان والإنسان وتطبيق الشريعة وتدبير الأمر العام .

من حيث المكان : تشمل سلطته أرض الإسلام كلها . وبما أن وحدة البلاد هي الأصل كتابا وسنة ، وهي المبدأ الذي ورثه العهدان النبوي والراشدي لمن بعدهما ، فإن الفقهاء قرروا هذا المبدأ أول الأمر ، وأفتوا بوحدة الإمامة وعدم جواز

---

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 17

مبايعة إمامين في عصر واحد ، لقوله صلى الله عليه وسلم[1]: " إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" وكان في مقدمة من قال بهذا كل من الماوردي والغزالي والتفتازاني وابن حزم .

إلا أن اتساع رقعة دار الإسلام ، وتحول أمر المسلمين إلى التنافس على الملك والسلطة ، وعدم قيام مؤسسات شوروية تحمي سلطة الأمة ووحدتها ، وهيمنة الشفوية وعدم التدوين على الفكر السياسي ، كل ذلك أدى إلى تمزق البلاد وقيام دويلات في أطرافها .

استبد أول الأمر بعض أمراء الأقاليم وانفصلوا عمليا عن الخلافة ، فاخترع الفقهاء لهذه الحالة حفاظا منهم على وحدة الإمامة ، ما سموه " إمارتي الاستكفاء والاستيلاء " [2] .

إمارة الاستكفاء عندهم تكون بعقد الإمام عن اختيار وإرادة ، لشخص معين على إقليم خاص . وإمارة الاستيلاء تكون بعقد عن اضطرار ، بعد أن يكون الشخص قد استولى فعلا على الإقليم .

ثم بعد أن قامت دويلات مستقلة عن الخلافة المركزية استقلالا تاما ، أباح الفقهاء من أمثال الإيجي [3] ، تعدد الأئمة ، مبررين ذلك باتساع رقعة دار الإسلام ، وكون كل إمام في بلد ، وضرورة المحافظة على إقامة الشريعة وأداء الحقوق .

ومن حيث الزمان : برغم كون الشريعة الإسلامية أعطت للأمة حق تحديد فترة حكم الإمام في إطار الشورى ، فإن الفقهاء – افتياتا منهم على الشرع – أجمعوا على حقه في البقاء في السلطة طيلة حياته ، ما لم يعتبط أو يجن أو يفقد القدرة التامة على السمع والنطق والتصرف ؛ وإنْ اختلفوا في حال فقده بعض الأعضاء أو عجزه عن التصرف باستبداد أعوانه الفسقة عليه ، أو أسره لدى العدو.

[1] - مسلم 1480/3، فتح الباري 242/12، المحلى 46/1

[2] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 35

[3] - المواقف في علم الكلام للإيجي ص 400

أما عزله لفقد شروط العدالة والعلم ، فقد أجمعوا على أن ذلك لا يجوز ، إنْ خيفت الفتنة أو لم يقدر عليه أو كان عزله يؤدي إلى الإضرار بالمصالح . وعلى العموم فالرأي السائد هو أن الإمام لا ينعزل بالجهل أو الفسق الاعتقادي والسلوكي ؛ لأن ولايته في نظرهم مبنية على القهر والغلبة .

وفي "حاشية رد المحتار على الدر المختار " لابن عابدين [1] عن القاضي هل ينعزل إنْ فسق ، ويقاس عليه الإمام : وفي الخلاصة عن النوادر ، لوفسق أو ارتد أوعمي ثم صلح أو أبصر ، فهوعلى قضائه ، وفي الفتح اتفقوا في الإمارة والسلطنة على عدم الانعزال بالفسق لأنها مبنية على القهر والغلبة، لكن في أول دعوى الخانية الوالي كالقاضي، وفي الواقعات الحسامية على أنه لا ينعزل بالردة ، فإن الكفر لا ينافي ابتداء القضاء في إحدى الروايتين، وقيل إن فسق الوالي فهو بمنزلة القاضي يستحق العزل ولا ينعزل .

كما ذهب أبو بكر الباقلاني - وهو مالكي من كبار متكلمي الأشاعرة - في كتابه "التمهيد" [2] ، إلى القول بأن الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث يقولون : لا ينخلع الإمام بالكفر بعد الإيمان أو ترك الصلاة أو الفسق والظلم ، وإنما يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاص .

أما إنْ غلب عليه غيره واستولى على ملكه ، فلا خلاف في وجوب مبايعة المنتصر دفعا للفتنة وحفاظا على بقاء الشريعة كما يقولون .

ومن حيث الإنسانُ : للخليفة على المسلمين سلطة كاملة مطلقة تقتضي الطاعة والنصرة ، وتعم الذكور والإناث والأصول والفروع ، في أنفسهم وأموالهم وعباداتهم صلاة وزكاة ونسكا ؛ حتى إن من الفقهاء من لا يجيز صلاة الجمعة والعيدين بدون الإمام أو من يمثله ، ومنهم من يقدم إمامة الخليفة ومن يمثله في صلاة الجنازة ، على أولياء الميت . ولئن حاول بعض المتأخرين ترقيع هذه المذاهب

[1] - حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج 5 ص 364
[2] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيبش ص 57

التشريعية ببعض المفاهيم العصرية عن الحرية الشخصية ، ليخففوا من وطأتها التسلطية ؛ فإنها تبقى خارج نطاق الشريعة الإسلامية نصوصا وأحكاما ، روحا ومقاصد .

ومن حيث تطبيق الشريعة الإسلامية: فإن الإمام يعد مسؤولا عن ذلك وحده. حتى الحدود التي لا يجوز العفو عنها، وقد قال فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم [1]:" وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها " ؛ جوز الفقهاء للإمام عدم إقامتها ، لا سيما في حق الوجهاء والأعيان وأصحاب الشأن ، بتأويلات منهم لما روي عنه صلى الله عليه وسلم : [2] " أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود" ، وهو حديث ضعيف كما قال العزيزي في شرح الجامع الصغير.

وبما أن ولاية الإمام ذاتية ومبنية على الغلبة والقهر ، فلا أحد فكر في إمكانية إقامة الحد عليه إنْ استحقه ، على رغم أن الشريعة لم تستثنه من حاكميتها . وقد روي أن عمر في أيام خلافته رأى رجلا وامرأة على فاحشة ، فجمع الناس وقام فيهم خطيبا، وقال : " ما قولكم إذا رأى أمير المؤمنين رجلا وامرأة على فاحشة ؟" فقام علي بن أبي طالب وأجابه بقوله : " يأتي أمير المؤمنين بأربعة شهداء ، أو يجلد حد القذف ويصبح ساقط الشهادة إذا صرح باسمي من رآهما ، شأنه في ذلك شأن سائر المسلمين " ، فسكت عمر ولم يعين من رآهما .

كما أطلقوا يد الخليفة في أمر زواجر التعزير ، بالعقوبات البدنية إعداما وجلدا وقطعا وحبسا ونفيا ، والعقوبات المالية مصادرة وتغريما . وما عليه إلا اتخاذ بطانة من الفقهاء "المبرراتية" ، الذين يصطادون من المذاهب الرخص وضروب التأويل التي تفتح الأبواب المغلقة .

فالقتل سياسةً مشروع عند الحنفية ، وعلى ذلك الحنابلة وفي مقدمتهم ابن تيمية وابن القيم ، أما المالكية فالمصالح المرسلة والمقاصد تبيحه مطلقا ، وقد نسب لمالك

---

[1] - البخاري 1282/3، مسلم 1315/3

[2] مسند أحمد 181/6، سنن البيهقي الكبرى 161/8

إباحة قتل الداعية إلى البدعة لإفساده في الأرض ، وقطع المتهم بالسرقة بدون بينة إن حامت حوله الشبهة بالقرائن والمخايل ، وقتل ثلث الأمة استصلاحا للثلثين. وعلى ما سار عليه المالكية في هذا الباب سار الشافعية .

وإذا كان القتل سياسة جائزا عند الجمهور ، فمن باب أولى جواز الجلد والسجن والنفي وبتر الأطراف سياسةً ، للعظة والتخويف والإرهاب .

أما العقوبات المالية ، فأبو يوسف من الحنفية يجيزها خلافا لإمامه وصاحبه ، وكذلك الشافعية يجيزونها على خلاف في التفصيل ، وعند أحمد مشروعة باتفاق في مواضع وباختلاف في مواضع أخرى ، وعند المالكية جائزة في المشهور عن مالك .

كما ابتدعوا للتعزير أربع مراتب : تعزير أشراف الأشراف و يكون بالإعلان، مثل أن يقال للمذنب منهم : " بلغني أنك تفعل كذا " ؛ وتعزير الأشراف كالدهاقنة من كبار القرى والقبائل ، والتجار ومن لهم مال وعقار ، ويكون بالإعلام والجر إلى باب القاضي أو الوالي ؛ وتعزير الأوساط وهم العامة ، ويكون بالحبس وغيره ؛ وتعزير الخسائس ، وهم المشبوهون ، ويكون بالحبس والضرب أو بما هو أشد من ذلك .

وإذا مات من عزر ، فدمه هدر عند أبي حنيفة ومالك وأحمد ، ويضمن من بيت المال عند الشافعية .

وهذه الأحكام كلها لا ضابط لها من شرع واضح موثق ، وإنما الهوى والمزاجية الآنية ؛ وكم من مستحق عقوبة أو حدا عفي عنه وأُغدق عليه المال لإنشاده بيت شعر أعجب الخليفة ، وكم من بريء قُتل لقوله كلمة صدق وحق وعدل .

ولئن كان التعزير قد شرع بدليل الإجماع للجرائم التي لا حد فيها ، والجرائم التي فيها حد ولم تكتمل أركانها ؛ فقد وظف في واقع الأمر وغالبه ، للانتقام السياسي وتصفية المخالفين والمعارضين والمحتجين ، والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر .

ومن حيث التدبير العام : يدخل في اختصاص الإمام وحده كـل شـؤون الإدارة والمال وتعيين أمراء الأقاليم وولا ا ، والقضاة ومـسؤولي مرافـق الدولـة والأمن، وإعلان الحرب الدفاعية والهجومية ، لأغراض دينية أو دنيوية ، جهـادا أو عدوانا ، داخليا أو خارجيا ، لقهر المسلمين أو غير المسلمين .

هذه خلاصة تصور الفقهاء والمتكلمين ، لسلطة الخليفة أو الإمام أو الملـك أو السلطان أو الأمير ، على اختلاف في الألقاب وتماثل في التصرف . وهو تـصور لا يمت للشريعة الإسلامية إلا بما أُضفي عليه من تأويلات مشتطة لبعض النصوص ، أو قياس غير منضبط على بعض الأخبار والأحداث .

لقد كان تصورهم مقتصرا على ضرورة وضع أسس للتحكم والـسيطرة ، في مجتمع يرفض بفطرته ما لم يقدم إليه في "طبق" إسلامي . وهذا التصور بأدنى تـدبر وتمعن يكشف بوضوح ، أن فكرهم السياسي كان في عمق السياسة الوضعية الـتي تفصل بين الدين والدولة ، وإنْ عتموا على ذلك بمختلف ضروب التمويه والتعمية .

ولئن كان الفكر السياسي الوضعي فيما قبل مكيافيلي (1469 - 1527 م)، منذ نشأته اليونانية الأفلاطونية والأرسطية وتطوره الروماني ، قد تبنى الأخلاق والفضيلة والعمل لسعادة الإنسان مع احتفاظه بجوهر الحكم الفردي ، فإن الفقهاء والمتكلمين احتفظوا أيضا بفكرة الحكم الفردي ، ولكنهم جعلوها في خدمة السلطان من أجل رفاهيته وحده ودوام سلطته بمفرده ؛ وأباحوا من أجل ذلك جميع الوسائل الناجعة التي تحقق الهدف ، أخلاقية كانت أو غير أخلاقية . وهو ما يعد خطـوة متقدمـة وممهدة لما عرف بعد ذلك بمبدأ " الغاية تبرر الوسيلة " ، أو" السياسة النفعية " ، أو " المكيافيلية" في الاصطلاح السياسي المعاصر .

ويكفينا مثلا لذلك ، أن نقارن بين رأي بدر الدين بـن جماعـة في "تحريـر الأحكام" إذ يقول[1] : "إذا خلا الوقت من إمام وتصدى لها من هو أهل لها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة واستخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته "؛ وبين

[1] - الصفحة 55

قول مكيافيلي حول ضرورة السلطة المطلقة [1]: " من النادر إن لم يكن من المستحيل أن تقوم حكومة ، سواء كانت جمهورية أو ملكية على شكل منظم منذ مستهل عهدها، أو أن تتحول تحولا جذريا عن تنظيما ا القديمة ، إلا إذا كان المشرف على عملية القيام أو التحول شخصا واحدا ليس إلا ... ، وعلى هذا فإن على المنظم العاقل للدولة أن يحزم أمره على أن يكون صاحب السلطان الوحيد . ولن يوجه إليه أي إنسان عاقل اللوم إذا ما قام بأي عمل مهما كان شاذا".

إن الفقهاء جعلوا الإمام هو الدولة وهو الحكومة ، وهو الممثل الوحيد للشريعة والقانون والأمة ؛ وهذا بالضبط هو فكر مكيافيلي الذي يعد الأمير هو الدولة ولا دولة في غياب الأمير .

والفقهاء برروا كل تصرف يقوم به الأمير من أجل الوصول إلى السلطة والاستدامة فيها ، وأباحوا له كل ضروب الخداع والمكر والقتل والاغتيال ، وهو عين ما ذهب إليه مكيافيلي الذي قال[2] : " فمن القواعد الصحيحة والسليمة أن النتائج قد تبرر الأعمال التي تستحق اللوم في ظاهرها " . وقال[3] : " على الأمير أن يتخذ التدابير اللازمة لارتكاب فظائعه فورا ... ومن الواجب اقتراف الإساءات مرة واحدة وبصورة جماعية " .

والسيادة عند مكيافيلي هي سيادة الأمير ، لأن من السخف لديه أن يشاركه فيها غيره أو أن يمارسها الشعب . وهي عند الفقهاء على نفس الوتيرة والنهج ؛ لأن العامة في نظرهم مجرد غوغاء يحكمهم السيف . والخاصة إما موالون وأدوات فمقربون ، وإما معارضون فتحت قائم السيف وفي غياهب السجون .

وأعوان الأمير وزراء وقضاة وقادة للجيوش ، يجب أن ينكروا ذوا م في الخدمة، ولا يكون لهم أي طموح للمجد والرفعة ، وهو ما عبر عنه نجم الدين

---

1 - المطارحات لمكيافيللي ص 249
2 - نفس المصدر ص 250
3 - الأمير ص 101

الطرسوسي[1] بقوله : " أما تولية نيابة السلطنة فينبغي للسلطان أن يختار لها من يوثق بعقله وعفته وديانته وفطنته وقلة طمعه وكلامه ، فإنه في البلد التي يتولاها السلطان الحاضر . ويشترط ألا يكون متطلعا إلى السلطنة ولا تطالبه نفسه بالمرتبة الكبيرة ". وفي نفس الاتجاه يقول مكيافيلي[2]: " إذا كان قادة الجيوش من الأكفاء فعلا فليس في وسعك الاعتماد عليهم ؛ لأنهم سيتطلعون دائما إلى تحقيق أمجادهم الشخصية ، إما عن طريق اضطهادك أنت سيدهم ، أو اضطهاد الآخرين عاصين في ذلك أوامرك " ، ويزيد [3] : " عندما يفكر الوزير بنفسه أكثر من تفكيره بك ، وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه ، فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيرا نافعا ، ولن يكون بإمكانك الاعتماد عليه " .

ولئن عومل مكيافيلي بجفاء وأحرقت محاكم التفتيش مؤلفاته ، ووضع كتاب "الأمير" ضمن الكتب الممنوعة سنة 1559م ، وعد لدى الغرب ملعونا وحاملا لمصباح الشيطان ؛ فإن وضوح أسلوبه وعدم إخفائه حقيقة أفكاره ، وعزوفه عن التمويه على معتقداته ، واستفزازه العنيف لما تواضع عليه الفكر السياسي قبله ، كان سببا رئيسيا لما حل به من مشقة ومحنة .

أما الفقهاء والمتكلمون ، فقد موهوا على ما ذهبوا إليه بأسلوبهم الرصين وتعابيرهم الفقهية ، وتقديمهم مصنفاتهم إلى الحكام والسلاطين ، فلم يثيروا بذلك لدى العامة والخاصة أي حساسية أو عداء . بل ما زالت كتاباتهم مقبولة ومرغوبا في نشرها ومعتمدة إيديولوجيا لدى كثير من الفئات والنخب السياسية .

لقد تطور الفكر السياسي لدى الفقهاء والمتكلمين عبر منهجية " الغاية تبرر الوسيلة " ، قبل مكيافيلي بأكثر من خمسة قرون تقريبا . وتدرج عبر مراحل ، من مدرسة الماوردي ذات الصباغ الإسلامي المكثف ، إلى ما دعي " الآداب الملوكية

[1] - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك لنجم الدين الطرسوسي ص 130
[2] - الأمير لمكيافيللي ص 119
[3] - نفس المصدر ص 182

ومرايا الأمراء " ذي النـزعة الأخلاقية ، إلى المدرسة النفعية الواضحة البينة الـتي مهدت لظهور الفكر السياسي المعاصر، الذي أسسه مكيافيلي في أوائـل القـرن الميلادي السادس عشر .

وقد بلغت هذه المدرسة الفقهية أوج وضوحها لدى محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي (ت 431 هـ/1039م) ، في كتابه " لُطف التدبير في سياسات الملوك " ، الذي يعد بحق خطوة تأسيسية جريئة ومهمة نحو علم السياسة الحديث ، مما يدحض ما ذهب إليه مفكرو الغرب من نسبة ذلك إلى مكيافيلي .

وإنه بأدنى مقارنة بين كتاب الخطيب الإسكافي "لطف التدبير" ، وبين كتـابي "الأمير" و"المطارحات" لمكيافيلي ؛ يتضح التقارب الذي يكاد يكون تطابقا بـين منهجي الرجلين وتفكيرهما ، خاصة عند استعراض عناوين الأبواب والفـصول في الكتب الثلاثة؛ وهي عناوين يحتاج إليها كل من ساس الناس وولي أمرهم أو كان له طموح لذلك ؛ سواء في تدبير الملك وإدارة شؤون الدولة ، أو في معالجة الفـتن والشغب والمناورات والحروب وصد الأعداء والمكر بهم وخداعهم ومكايدتهم ، أو في الانتقام والثأر وكشف الأسرار وحفظ العهود وفسخها .

ولئن كان الإسكافي قد أورد آراءه بطريقة غير مباشرة ، عبر أخبار وحكايات وأحداث تاريخية يتفق مغزاها وعنوان الباب ؛ فإنه تـرك أمـر التعليـق عليهـا واستخلاص العبر منها للقارئ وحده ، فلم يستطرد أو يتبـسط في رواياتـه ، ولم يقحم تجاربه وخبراته ومشاهداته ، ولم ينتقد أو يعلق بما يعد وجهة نظر له . وإنمـا استهدف أن يضع لحكام عصره حلولا عملية لما يجابههم من مـشاكل واجهـت غيرهم في أمم أخرى ، لعلهم يستفيدون من ذلك ويعتبرون .

أما مكيافيلي فقد كان في كتابيه يعرض آراءه وخبرته الـسياسية ونـصائحه المباشرة مؤيدةً بأحداث التاريخ والتجارب الشخصية . ولكن محتـوى كتابـات الرجلين يسير على نحو متوازٍ ومتقارب ؛ إلى حد أن ما رواه الإسكافي في كتابـه

يصلح بكل دقة لأن يستشهد به في كثير من فصول كتابي "الأمير" و "المطارحات" لمكيافيلي .

ونسوق فيما يلي مقابلة لبعض الفصول والأبواب لدى الرجلين :

أ - الباب الثاني من " لطف التدبير " : بعنوان " لطف التدبير في الحروب" .

الباب الثالث من " لطف التدبير " بعنوان " في فتح القلاع " .

الباب الرابع من " لطف التدبير" بعنوان : " في فتح البلاد" .

ويقابلها عند مكيافيلي :

ـ الممالك التي تم احتلالها بقوة السلاح ، من كتاب "الأمير 79 ".

ـ الممالك التي تم احتلالها بمساعدة الآخرين أو بمساعدة الحظ . " الأمير 85 ".

ب - الباب (22) من " لطف التدبير" بعنوان " في الفتك والأمر به والاحتراز منه".

ويقابله عند مكيافيلي :

ـ الرأفة والقسوة من كتاب"الأمير 142 ".

ـ الاغتيال غير العمد من كتاب "المطارحات 612 ".

ج - الباب (27) من " لطف التدبير" بعنوان "فسخ العزائم " :

ويقابله عند مكيافيلي :

ـ كيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهوده "الأمير 147 ".

ـ لا حفظ لوعود الإكراه "المطارحات 749 ".

د - الباب التاسع من " لطف التدبير" بعنوان :" في تسكين شغب وإصـلاح نفار أو ذات بين ".

ويقابله عند مكيافيلي :

ـ الوقور يكبح جماح الجماهير "المطارحات 393 ".

هـ - الباب (19) من " لطف التدبير" بعنوان " مداراة السلطان " :

ويقابله عند مكيافيلي :

- كيفية الإعراض عن المنافقين "الأمير 183 ".

و - الباب (26) من " لطف التدبير" بعنوان " في درك ثأر وطائلة " :

ويقابله عند مكيافيلي :

- أهمية الثأر للإساءة "المطارحات" (554) .

ز - الباب (6) من " لطف التدبير" بعنوان " كسر الجيوش بقوة الرأي" .

والباب (10) من " لطف التدبير" بعنوان " في التضريب بين الأعداء "

والباب (13) من " لطف التدبير" بعنوان " في المكائد على الأعداء" .

ويقابلها عند مكيافيلي :

- القضاء على الحاسدين "المطارحات 708 ".

- الخدعة لا تنافي المجد "المطارحات 749 ".

- اصطناع الخطأ للخدعة "المطارحات 760 ".

- الحيلة وسيلة الارتقاء "المطارحات 481 ".

هذه بعض الأبواب التي تكاد تتطابق لدى الرجلين ، وغيرها من مثلها كثير . والفرق بينهما أن الإسكافي اقتصر على التوجيه غير المباشر ، فلم يتدخل بشرح أو تعليق على ما أورد من أحداث وأخبار ومرويات ؛ أما مكيافيلي فقد زاد عليه ما استخلص من الأحداث والتجارب والأخبار . وهو ما يشير بوضوح إلى أن فكر الفقهاء والمتكلمين يعد أول لبنات السياسة النفعية المعاصرة ، التي أسفرت عن وجهها بما كتبه هذا الفلورنسي الداهية، بعد أن تجرع مرارة الفشل السياسي، وكان المنفى مصيره ومآله.

الجزء الثاني

التصور الإسلامي للنظام السياسي بناء فكريا

الباب السابع
التصور الإسلامي للنظام السياسي
بناءً فكرياً

الفصل الأول
عوائق الفكر والعمل

تبين مما سبق أن تراث الأمة الإسلامية في الميدان السياسي – عدا الكتاب والسنة – على صنفين : تراث مكتوب ، وتراث تجربة عملية .

أما التراث المكتوب فيشمل :

- الإنتاج الفكري لفلاسفة العرب المسلمين الأوائل ؛ وهو كما رأينا ترديد يكاد يكون حرفيا لتراث فلاسفة اليونان والهند والصين وغيرهم .

- الإنتاج الفكري للفقهاء والمتكلمين ، حول فقه الإمامة والخلافة ، سواء منه ما ربط بأصل العقيدة كما لدى الشيعة في فلسفة الانتظار أو ولاية الفقيه ؛ وما عد من فقه الفروع أو الآداب السلطانية ومرايا الملوك ، كما لدى أهل السنة .

وهذا الصنف بشقيه الشيعي والسني ، مجرد اجتهادات وتصورات تحكمية ، غير مبنية على أساس متين من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة . بل منه ما هو انعكاس غير مباشر لمعتقدات الفلسفة الإشراقية حول " القائد الملهم " ، المتصل بالعقل الفعال ، المعصوم من الزلل ، مِلكا كان أو نبيا أو فيلسوفا أو إماما . ومنه ما هو انعكاس لتجربة عرب ما قبل الإسلام ، ملكية مستبدة وحكما فرديا مطلقا مسلطا على أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم ؛ وإنْ دلس على هذه الأوضاع – للتبرير ونصرة الأهواء – بتأويلات مغالية مشتطة لنصوص مبتورة عن سياقها ومقاصدها .

- الإنتاج الفكري للصحوة الإسلامية المعاصرة . وقد سار على أربعة مناحي:

أولها : منحى الفقهاء والمتكلمين حول فقه الخلافة بصفتها حكما فرديا ، مبنيا على الانتقائية والتأويل المجحف للنصوص ، وعلى استشهاد بتصرفات غير المعصومين من ملوك بني أمية وبني العباس وغيرهم ، واجتهادات لبعض الخلفاء

الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ حول قضايا جزئية لا علاقة لها بالنظام العام للدولة الإسلامية ، وتبريرات ديماغوجية للتسلط والاستبداد ، مكسوة بصباغ شوري لا يمس لب القضية وجوهرها .

وثانيها : منحى ديموقراطي حزبي تعددي تداولي صِرف ، على النمط الغربي، اتخذت له تأويلات انتقائية مبتسرة من الفقه لتبريره وإخضاع الفكر الإسلامي لهيمنته.

وثالثها : اتجاه ازدوج فيه الفكر الديموقراطي بفكر الفقهاء والمتكلمين ، من أجل بناء تصور يجمع بين ما رأوه صالحا لدى الطرفين ، فرفض منهما معا .

ورابعها : اتجاه ازدوج فيه الانتظار الشيعي بالديموقراطية الغربية في نظرية "ولاية الفقيه " . ولئن نجح أصحابه في تأسيس دولة بإيران ، فإن هذه الدولة الجديدة لم تسفر إلا عن عملية استنساخ نظام غربي صِرف في ثياب شيعية . ولذلك عورضت من قبل الديموقراطيين الذين يرفضون التدين ، ومن قبل الشيعة الذين يرفضون الديموقراطية ، ومن قبل المتشبثين بعقيدة الانتظار .

أما تراث التجربة العملية لنظم الحكم عند المسلمين ، فلم يتجاوز تجربتين إحداهما راشدة ، وثانيتهما ملوكية عاضة جبرية .

أما الراشدة فقد كانت محاولة في طور التأسيس لخلافة على منهاج النبوة ؛ قام بها الجيل القرآني الأول ، وتفيأ بها المسلمون وغيرهم في ظلال العدل والمساواة والحرية . ولكنها في معظمها كانت شفوية لم تواكبها دراسات فكرية سياسية تشرح ركائزها ومنطلقاتها ووسائلها وأدواتها ، وحلولها للقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، التي عانتها فترة التأسيس والتسيير والتدبير . وهذا أمر طبيعي في تلك الفترة التي كانت فيها الأمة بأجمعها شفوية الثقافة والتفكير . لذلك لم يصلنا عن هذه التجربة إلا أخبار وآثار قولية وعملية قابلة لأن تكون من مراجع الدراسات المعاصرة الرشيدة .

كما أن هذه التجربة لم تعطَ فرصة الاكتمال والنماء ، وإتمام إقامة المؤسسات الشوروية قرارا وتنفيذا ومراقبة في جميع المرافق ، بما يحفظ بقاءها ويضمن استمرارها. فقد اغتِيلَت في شرخ الشباب ، وانقلبت عليها الملوكية العربية المتأثرة بالنهج الجاهلي.

أما التجربة الملوكية فقد كانت في مبدأ أمرها عربية ، متأثرة بعادات الجاهلية وتقاليدها وأعرافها في السلطة والحكم ، على يد بني أمية وبني العباس والفاطميين . ثم تحولت سلطنة عجمية ، مملوكية وسلجوقية وبويهية ... ، وكلها تغرف من مستقى واحد ، هو الحكم الفردي المطلق ، المبرر أحيانا بالنصوص المنتقاة المؤولة ، وأحيانا أخرى بمجرد النطع والسيف .

لا شك في أن هذه المحصلة التي بين أيدينا ، عن الفكر السياسي لدى المسلمين ، تثير في النفس الأسى والحسرة والألم ، وإن كانت تحفزنا إلى مضاعفة الجهد لتدارك ما فات، وإصلاح ما اختل من أوضاع البلاد والعباد . فهي تبين بوضوح تام عجز العقل العربي والإسلامي عن وضع تصور متكامل لما أرشد إليه القرآن الكريم والسنة المطهرة في مجال العلوم السياسية ونظم الدولة . كما توضح أن الفكر السياسي للمسلمين كان طيلة عهده عالة على غيره استيرادا وأسلمة ، فلم يطور ما اقتبس ولم يتخذه خميرة لإنضاج ما لديه . وأنه عاش حياته في ركاب الحكام وخدمتهم لتكريس سلطتهم والقضاء على معارضيهم وأعدائهم . وأنه في صحوته المعاصرة ظل سجين المحبسين : محبس التراث الفقهي البشري ، ومحبس الديموقراطية الليبرالية الغربية ؛ في محاولة ساذجة لأسلمة الفكر الغربي ، وعصرنة فقه الأحكام السلطانية ، معرضا عن السبيل القويم الذي هو السعي الجدي الناهض ، بمرجعية إسلامية محددة هي الكتاب والسنة .

فأين نحن الآن من مسيرة هذا السعي لبناء التصور الإسلامي لنظام الحكم في ميدان الفكر، سياسة واجتماعا واقتصادا وتربية وتعليما، قبل تشييده على أرض الواقع نموذجا رشيدا يملأ الأرض عدلا ورحمة ؟ .

ولئن كان من العبث أن يجهد المرء نفسه بالسعي نحو هدف مجهول ، فإن من المنطق والرشد أن يكون بناء الفكر السياسي الإسلامي أول لبنات الطريق ومعالمه . فقد سالت الدماء في إيران من أجل قيام دولة للإسلام ، ثم أسفرت التضحيات الجسيمة عن نظام" ديمقشيعي" ؛ وسالت الدماء في أفغانستان ثم أنتجت نظاما قبليا مغرقا في الجهل والتخلف ؛ وقد تسيل الدماء أنهارا في مناطق أخرى لتسيطر على الحكم شرذمة مستبدة ، وإن تترست ببعض الشعارات وتسربلت ببعض المظاهر.

قبل مسيرة البناء العملي لدولة الإسلام ، لابد من مسيرة البناء الفكري لنظام الإسلام. إلا أن دون ذلك عوائق من عقبات وحواجز، وافتقاد آليات للتغيير والبناء والبقاء. ولابد من تعبيد الطريق وتوفير الأدوات .

هذه العوائق كثيرة متعددة ، يكتنفها الغموض والتعقيد والتلبيس ، منها :

ـ النظم السياسية القائمة في الوطن الإسلامي ، المعترضة على كل تغيير أو تطوير أو تحرير ، بقائم السيف وفوهة البندقية ، ودهاليز المعتقلات ، وشغب بطانة السوء ، محافظة منها على نفسها ، أو ممتثلة في ذلك لأوامر الأجنبي المتحكم .

ـ التحديات الحضارية لنظم ديموقراطية غربية قائمة فعلا ؛ وفرت لشعوبها ـ في أضعف الاحتمالات ـ الحد الأدنى من الكفاية الاقتصادية والاجتماعية والتكافلية ، والوفرة الغذائية والعلاجية والعلمية والكرامة الإنسانية ؛ وإن ضمن ما يستنكره الدين من ضروب الانحلال والتسيب عقديا وسلوكيا .

ـ تراكم تراث الفكر والتجربة السياسية لدى المسلمين ، غثه وسمينه ، وانعدام دراسات منهجية لفرزه ونقده وترشيده وتمييز ما وافق منه الكتاب والسنة وما حاد عنهما .

ـ ما هيمن على الأمة من مركبات النقص إزاء ثقافات الغير ، والاحتقار لما لدى الذات ؛ مما أدى إلى التخلف الثقافي والأمية الفكرية .

ـ الرقابة الذاتية على التفكير التي يمارسها بعض المفكرين الإسلاميين المنـتمين إلى مصالحهم الذاتية ، قياما منهم بدور " الدركي " لصالح من يدفع ، ومن بيـده السلطة .

ـ سيطرة الطبقية السلطوية حكما ومالا وعلما ونسبا على ا تمع المسلم ، مما جعله طائفتين متباينتين تحاول كل منهما إلغاء الأخرى ، بدلا من أن تكونا جسدا واحدا ضمن نظام المساواة الذي بشر به الإسلام .

ـ واقع الحركات الإسلامية المعاصرة ؛ عفويةً حركيةً وتمزقا تنظيميا جعلاهـا "أمما" متناحرة متنافسة ، تعامل بعضها بالسوأى ، وتجادل أعـداءها بالحـسنى ؛ وافتقادا للبديل السياسي الواضح البين الناضج الرشيد ؛ تأرجحت بـه ـ تحـت سياط السلطات القائمة ـ بين فقهي المصالح المرسلة والـضرورة ، وبـين نظـم الديموقراطية الليبرالية ، خلطا وتلفيقا وانتقائية ، واقتصارا علـى جوانـب التربيـة الروحية والسلوكية والعبادية ، وتقصيرا في جانب الترشيد الفكري بـدائل نظـم وتدبير . فبرزت بذلك أجيال من الدعاة الصادقين ، الذين تضخم لديهم الوجدان والعواطف الجياشة على حساب الوعي السياسي ، فتحولوا إلى " مجاهدين تحـت الطلب " ، لصالح من يستطيع استثارة شوقهم إلى الشهادة ، مهما كانت نواياه أو منطلقاته وأهدافه .

ـ كيفية التعامل مع القرآن الكريم، بجعله عضين، يؤمنون ببعضه ويكفرون ببعض، ويحرفون الآي عن مواضعها . لاسيما ما تعلق منها بالنظام السياسي ، مثل آية الشورى﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، أو آية الاستخلاف ﴿إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً﴾ البقرة 30

ولئن كان مجال الحديث عن هذه العوائق وغيرها متسعا متشعب الأطراف ، لا تسعه هذه الدراسة ، فإننا نكتفي بتفصيل أهمها وأولاها بالتقديم . وأعني بذلك ما طرأ على آيتي الاستخلاف والشورى من تحريف وتأويل .

الفصـــل الثانــــــي
خلافة الإنسان في الأرض
بين مفهومها القرآني وبين توجهات التوظيف السياسي

بين المعنى القرآني لقوله تعالى :﴿ وإِذْ قَالَ ربك ِللْملَائِكَةِ ِإني جاعِلٌ ِفي الْأَرضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجعلُ ِفيها من يفْسِد ِفيها ويسفِك الدماَء ونحن نسبح ِبحمدِك ونقَدس لَك قَالَ ِإني أَعلَم ما لَا تعلَمونَ ﴾ البقرة 30؛ وبين ما ذهبت إليه الأهواء السياسية بون شاسع . وبين الدلالة العقدية للآية القرآنية الكريمة ، وبين التوظيف الـسياسي المغرض فرق كبير . لذلك كان التوضيح حتما وضرورة ، كـي تبقـى للمعـاني القرآنية حرمتها ، وللنظام السياسي في الإسلام نهجه القويم ومبادئه الرشيدة .

ذلك أنه ما نزل الله من هدى إلا اعترضه الشيطان بمحاولة تحريف ...

وتحريف الشيطان للهدى الرباني يكون عادة بإحدى وسيلتين: إفراط أو تفريط.

إما أن يلقي في أمنية المرء المغالاة في التوكل على رحمة الله ، إلى حد التواكـل وترك العمل ، وإما أن يزين له المغالاة في التدين إلى حد الزيـادة في شـرع الله ، بابتداع طقوس ومعتقدات يتوهم لها كبير فضل وقربى.

هكذا أدى التفريط ـ فيما سلف ـ إلى نسيان الدين، معتقـدات وطقوسـا وواجبات لدى أمم ارتدت للجاهلية الأولى ؛ وأدى الإفراط إلى اختلاق معتقدات وتكاليف وطقوس ما كان لـها من أسـاس إلا الهوى والتلبيـس ؛ فنشـأت في اليـهودية تصورات منحرفة مثل:

ـ ﴿ وقَالَت الْيهود عزير ابن اللهِ ﴾ التوبة 30

ـ ﴿ وقَالَت الْيهود يد اللهِ مغلُولَةٌ غُلت أَيدِيهم ولُعِنوا ِبما قَالُوا ﴾ المائدة 64

ـ ﴿ وقَالَت الْيهود والنصارى نحن أَبناُء اللهِ وأَحِباؤه ﴾ المائدة 18.

وجاء في التوراة المحرفة- سفر التكوين- :(وقال الله لنعمـل الإنـسان علـى صورتنا... كشبهنا... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم)

كما نشأت في النصرانية معتقدات باطلة أخرى مثل :

ـ ﴿ لَقَد كَفَر الذِين قَالُوا إِن الله ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وما مِن إِلَهٍ إِلا إِله واحِد ﴾ المائدة 73.

ـ ﴿ لَقَد كَفَر الذِين قَالُوا إِن الله هو الْمسِيح ابن مريم ﴾ المائدة 17.

ـ ﴿ وقَالَت النصارى الْمسِيح ابن اللهِ ﴾ التوبة 30.

ـ ﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أربابا مِن دونِ اللهِ والْمسِيح ابن مريم ومـا أُمِروا إِلا لِيعبدوا إِلَها واحِدا لَا إِله إِلا هو سبحانه عما يشرِكُونَ﴾ التوبة31.

وقبل هاتين الديانتين السماويتين اللتين تسرب إليهما الشرك والكفر والوثنيـة بالتدريج كانت البوذية التي لا ترى في الوجود إلا مظهرا من مظـاهر الألوهيـة ، والبرهمية التي تزعم أنّ " براهما " أخرج العلم من ذاته.

ومن هاتين الديانتين وغيرهما تسلل الانحراف إلى اليهودية والنصرانية ... ثم إلى معتقدات بعض المسلمين ، عبر قنوات بشرية من الذين أسلموا ولم يحسن إسلامهم، نقلوا معهم إلى المجتمع الإسلامي والعلوم الإسلامية رواسب من دياناتهم الـسابقة ، بواسطة الأخبار والنقل والترجمة والقصص والتفسير والحديث وعلـم الكـلام... فظهرت بين المسلمين تصورات منحرفة ضالة ، تتقلص لدى البعض ، وتتـضخم لدى آخرين حسب مستويات الوعي والفقه والمعرفة ، ولكنها في كلتا الحالتين تبقى انحرافا وقولا في دين الله بغير علم أو تثبت ، ابتداء من الحديثين الموضوعين اللذين لا تصح نسبتهما إلى الرسول صلى الله عليه وسلم سندا ولا متنا : (لقيني ربـي فصافحني و كافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله) ، و (السلطان

ظلّ الله في الأرض)[1]، لما في هذين الحديثين من وصف لله بما لا يليق به سبحانه وتعالى ، أو بما يعتقده بعض ضلال الصوفية من انتقال النور أو السر عبر شيوخهم وصفوة مريديهم ؛ أو بما جاء على ألسنتهم من هرطقات شركية وطلاسم كفرية .

هذه الانحرافات الطارئة على الإسلام نبه إليها الرسول صلى الله عليه وسلم وحذر منها في أحاديث كثيرة منها :

ـ " لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع ،حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم، قيل: يا رسول الله ، اليهود والنصارى ؟ قال: " فمن ؟ " [2].

ـ " يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم لا يضلّونكم ولا يفتنونكم "[3].

ـ " لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم "[4].

ـ قال عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم: " إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها ؟ " فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي" ـ متهوكون : متحيرون في دينكم ـ [5] .

لقد كانت هذه التحذيرات النبوية حفاظا منه صلى الله عليه وسلم على استمرارية صفاء الإسلام ونقائه وسلامته من الشرك في المعتقد والممارسة والتطبيق.

[1] - ضعفاء العقيلي 353/3، لسان الميزان 178/4، وقد وظف هذا الحديث لتكريس أعتى ضروب الظلم والاستبداد حتى قال في شرحه صاحب فيض القدير (قال بعض العارفين لا تدعو على الظلمة إذا جاروا فإن جورهم لم يصدر عنهم وإنما صدر عن المظلوم حتى تحكم فيه أو عليه فظهر ظلمه فالحكام متسلطون بحسب الأعمال، "إن لكم لما تحكمون" القلم 39، والحاكم الجائر عدل الله في الأرض ينتقم من خلقه به ثم يصيره إليه فإن شاء عفا عنه لأنه آلته وإن شاء عذبه لأنه حقه) فيض القدير 142/4

[2] - البخاري 1274/3، مسند أحمد 527/2، مسلم 2054

[3] - مسلم 12/1

[4] - البخاري 953/2

[5] - شعب الإيمان 200/1، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 161/2

ذلك أن أي خلل يصيب التصور الاعتقادي لله والكون والعلاقة بينهما ، ينشأ عنه خلل في العبادة واضطراب في السلوك ، وتصدع في العلاقات بين الناس فيما بينهم، وبين الناس وبين غيرهم من المخلوقات التي تعيش معهم في هذا الكون الفسيح.

فالله سبحانه وتعالى هو خالق كلّ شيء ، ومِلكه وربه ورازقه ونافعه وضاره ومحييه ومميته، وهو معهم أينما كانوا بغير حلول أو انتقال أو تجسيد أو تشبيه ، يسمع دعاءهم ويجيب مضطرهم ويعلم سرهم ونجواهم ، بدون واسطة من جن أو إنس أو ملائكة أو غيرهم ؛ والإنسان مخلوق من جملة مخلوقات الله ، عبد من عبيده طوعا أو كرها ، مقهور تحت قاهريته المطلقة ، مربوب تحت ربوبيته الشاملة ، بقيوميته الكاملة .

والصلة بين الله والإنسان رسولا كان أو نبيا أو شخصا عاديا ، صلة عبودية خالصة : ﴿ وما خلَقْت الْجِن والْإِنس إلا ليعبدونِ ﴾ الذاريات 56، على سبيل الحصر والتأكيد.

والاتصال بين الله والإنسان في الدنيا لا يكون إلاّ وحيا أو من وراء حجاب: ﴿وما كانَ لبشرٍ أنْ يكلمه الله إلا وحيا أو مِن وراءِ حِجابٍ أو يرسِلَ رسولًا فَيوحِي بِإِذْنِهِ ما يشاءُ ﴾ الشورى 51.

الإنسان في التصور الإسلامي شيء مثل جميع المخلوقات الأخرى . والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وهو السميع العليم .

هذا التصور الشامل عندما يختل ، يختل تبعا لذلك الدين كلّه ، عقيدة وعبادة وشريعة وعلاقات اجتماعية . فينشأ بين البشر من يزعم لنفسه أو لغيره من المخلوقات ـ بشرا أو جنا أو ملائكة أو حجرا أو شجرا ـ صفات مميزة وقدرات خاصة ، لتلقي الإلهام أو الغيب أو الحكمة أو النور.

وبذلك تفتح أبواب للضلال بالزيادة أو النقص ، أو بإنشاء التكاليف أو إلغائها، أو بعبادة الملائكة أو الجن أو الأنبياء والرسل والصالحين .

هذا أخطر باب حرفت منه الديانات السماوية السابقة إطلاقا ؛ ولـذلك دأب الصادقون من فقهاء الأمة عبر الأجيال على جعل العقائد ـ التوحيد وأصول الدين ـ محور دراسا م وأبحاثهم ومرتكز دعو م وتوجيها م .

ومع ذلك وقع بعض المسلمين في المحظور ، وتسلّل إلى بعض معتقدا م الخلل ، وحقّقت التصورات الفاسقة اختراقات خطيرة في كثير من علومهم الإسلامية ، في مقدمتها : " علم التفسير" الذي عرف من الأخبار المزيفة ما أطلق عليه مـصطلح "الإسرائيليات ".

وكان خطر هذه الإسرائيليات سيكون هينا لو اقتصرت على أخبار الأمم الخالية وأيامها ، ولكنها تجاوزت ذلك إلى أخبار عن الغيب لا أصل لها من كتاب أو سنة اتخذت مرجعا لتأويل آيات قرآنية لها علاقة بالتصور الإيماني ، الذي يجب أن يبقى أبيض صافيا كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ؛ ولولا أن الله حفـظ هـذا الذكر الحكيم لحدث لدينا ما حدث في التوراة والإنجيل .

من هذه الاختراقات التي حقّقتها الجاهلية الأولى في العقيدة ، ما وقع مـن تفـسير لقوله تعالى: ﴿إني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خِلِيفَةً﴾ البقرة 30.

ذلك أنّ الأدبيات الإسلامية الحديثة ، دأبت عند شرحها لهذه الآية الكريمـة ، على الزعم بأنّ الإنسان خليفة لله تكرمةً منه سبحانه لآدم وبنيه . ورد هذا التأويل لدى أغلب مفسري العصر الحديث دون تبين أو تثبت أو تمحيص ، ومتابعة منـهم لما ورد في بعض كتب التفسير القديمة ضعيفا وغير معتبر ، أو ترجيحا اجتهاديا على غير قاعدة شرعية ، وتأثّرا منهم بالتوجهات الفكرية الليبرالية الحديثة الـتي تـدعي تكريم الإنسان وتقديسه ، ومحاولة لوضع الإسلام في خط مواز أو مساو أو متجاوز لها.

ثمّ تلقف هذا التأويل بعض الدعاة المعاصرين ، محاولين الاستفادة منه في مجـال تأليف القلوب لما يثيره في النفس من أسباب الحبور والسعادة ، وما يدغدغه فيها من

كوامن التسامي والطموح إلى الكمال والتعالي على المخلوقـات الأخـرى غـير البشرية.

إنّ لهذا التصور غير السليم جذورا ضاربة في صدر التاريخ الإسلامي ، منذ أخذ البيت الأموي يخطط للانقلاب على الخلافة الراشدة ، ويسرب هذه المفـاهيم إلى العامة .

وكان من باكورة هذه الحملة المسمومة ، ما نسب ـ كذبا ـ إلى حسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ من مديح للخليفة عثمان ـ رضي الله عنه ـ يـصفه بلقب " خليفة الله "[1]:

لعلكم أن تروا يوما بمغبطة خليفة الله فيكم كالذي كانـا

ثمّ بعد أن تمّ لهم ما أرادوا شجعوا على السير في هذا الاتجاه ، مستغلين ما درج عليه الشعراء من مزاجية تبالغ في المديح إذا رضيت ، وتقذع في الذم إذا غضـبت فظهر أمثال مسكين الدارمي الذي وصف أنصار معاوية من الأمويين بأ م"بنو خلفاء الله " في قوله :

بني خلفاء الله مهلا فإنـما يبوئها الرحمن حيث يريـد

إذا المنبر الغربي خـلا ربـه فإنّ أمـير المؤمنـين يزيد

وحارثة بن بدر الغداني الذي أطلق على معاوية لقب خليفة الله في معرض مدحـه لزياد بن أبيه:

ألا من مبـلغ عني زيادا فنعـم أخو الخليفة والأمـير

أخوك خليفة الله بن حـرب وأنت وزيره نعم الوزيـر

وحادي عبد الملك الذي يقول :

يا أيها البكر الذي أراكا عليك سهل الأرض في ممشاك

[1] - ديوان جسان بن ثابت الأنصاري ص 249

خليفة الله الذي امتطاكا لم يعل بكرا مثل ما علاكـا

ثم سار العباسيون على نفس النهج فقال المنصور عن نفسه : " إنما أنا سلطان الله في الأرض " . وقال مروان بن أبي حفصة يمدحه :

ما زلت يوم الهاشمية معلنا بالسيف دون خليفة الرحمن

وقال ابن المولى يمدح المهدي :

خليفة الله عبد الله والده وأمه حرة تنمى لأمجـاد

هكذا شاع هذا المفهوم المنحرف لدى عامة الأدباء والمتأدبين ، والغلمان والخدم والحاشية ، إلى أن ظهر في الأدب الشعبي العامي ، حيث وصفت مـريم الزناريـة هارون الرشيد بلقب "خليفة الله في أرضه " في قصة الليلة 894.

وكان رد فعل المعارضة السياسية للحكم الأموي ، أن لجـأ أهم فـصائلـها وأقواها ـ الشيعة ـ ، إلى استخدام نفس السلاح ، فأخذوا يمجدون رمـوزهم وقادتهم ويطرونهم بأكثر مما ينبغي ، ابتداء من الإمام المظلوم ـ سيدنا علي رضي الله عنه ـ ، وانتهاء بالأئمة من ذريته الطاهرة.

وفي مقابل اعتبار بني أمية خلفاء لله وبني خلفائه ، رفع بعض الشيعة قادتهم إلى مستوى المعصومية ، وغالى بعضهم الآخر فاعتبر الإمام عليا إلـها أو قريبـا مـن إلـه.

والفريقان ينطلقان معا من نفس زاوية الانحراف التي فُتحت من قبل ، باستغلال جهل العامة وطمع الخاصة ، ونأي العلماء الصالحين بأنفسهم عن الفتنة ، وتوظيف كل الإمكانيات والوسائل والأساليب من أجل الاحتفاظ بسدة الحكـم وسـؤدد السلطان أو الوصول إليهما.

فلما نشطت حركة التفسير تأثّرت بهذا الجو الفكـري ، بواسـطة الأدب الذي هو ديوان العرب وصحيفتهم التي لا يشق لها غبار. ويبدو أن بعض المفسرين الأوائل، عندما لم يجدوا لتفسير قولـه تعـالى : ﴿ إِنِّـي جاعِـلٌ فِـي الْـأَرضِ

خَلِيفَةً﴾البقرة30، سببا للـ ول ولا شرحا نبويا صـحيح الروايـة أو ضـعيفها ، واستبعدوا أن يكون معناها المتبادر إلى الذهن هو المقصود؛ غاب عنـهم أن الآيـة متعلقة بأصول الدين والعقيدة لأ ا تتحدث عن الغيب، وأن هذا ا ال لا يحتج فيه إلا بالنصوص قطعية الثبوت والدلالة، أي بالقرآن الكريم وما تواتر من السنة النبوية، فلجؤوا إلى استقراء التراث الأدبي بخيره وشره، والأخبار الواردة في الإسـرائيليات وقد ينا عن الأخذ ا، والشروح المنسوبة بغير سند صحيح إلى بعـض صـحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أمثال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما. ولكنهم مع ذلك لم يتجاوزوا في شروحهم حد عرض الآراء والأخبار، إلى المفاضلة والترجيح وإصدار الأحكام الحاسمة؛ وهذا ما فعله مفسرون كـثيرون مثـل ابـن الجوزي (508 - 597هـ) في كتابه " زاد المسير في علـم التفـسير "، حيـث استعرض ما ورد في شرح الآية من أقوال لا ترقى إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال معلقا على خبر بأن آدم خلف ملائكة كانوا يعيشون في الأرض [1]:

" وفي هؤلاء الملائكة قولان : أحدهما جميع الملائكة ، قاله السدي وأتباعـه ، والثاني أنهم كانوا مع إبليس حين أهبط إلى الأرض ، ذكره أبو صالح عـن ابـن عباس... ونقل أنه كان في الأرض قبل آدم خلق ، فأفسدوا فبعث الله إبلـيس في جماعة من الملائكة فأهلكوهم. والخليفة هو القائم مقام غيره ، يقال : هذا خلـف فلان وخليفته . وفي معنى خلافة آدم قولان أحدهما أنـّه خليفة عن الله تعالى ، في إقامة شرعه ودلائل توحيده والحكم على خلقه ، وهذا قول ابن مسعود ومجاهد . والثاني أنه خلف من سلف في الأرض قبله ، وهذا قول ابن عباس والحسن " .

ثم ازدادت زاوية الخطأ انفراجا عند من جاء بعده ، فأخذ بعض المفسرين يميلون إلى ترجيح رأي على رأي وتأويل على تأويل ، كما هو واضح في " مجمع البيان " " للطبرسي " الذي يعد من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس الهـ ـجري إذ

[1] - زاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي 1 / 60

قال[1] ":﴿ إني جاعِلٌ في الْأرضِ خلِيفَةً﴾ البقرة 30، أي خالق في الأرض خليفة ؛ أراد بالخليفة آدم عليه السلام، فهو خليفة الله في أرضه يحكم بالحق؛ إلاّ أنه تعالى كان أعلم ملائكته أنه جعل من ذريته من يفسد فيها، عن ابن عباس وابن مسعود. وقيل : إنما سمى الله تعالى آدم خليفة ، لأنه جعل آدم وذريته خلفاء للملائكة، لأن الملائكة كانوا من سكان الأرض" .

ثمّ بلغت زاوية الخطأ في تفسير هذه الآية مداها لدى القرطبي (ـ 681 هـ ـ) الذي استعرض في كتابه " الجامع لأحكام القرآن " مختلف التأويلات المتداولة في الموضوع ، ولكنه تبنى في النهاية نظرية " الخلافة عن الله " بقوله [2]:

" والمعني بالخلافة هنا ، في قول ابن مسعود وابن عباس وجميع أهل التأويل ، آدم عليه السلام ، وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره ... " .

ثم لم يكتف بهذا القدر ، بل وظف هذا التأويل أسوأ توظيف ، بأن جعله قاعدة لنظام حكم استبدادي كهنوتي نسب ظلما وعدوانا إلى الإسلام ، فقال [3] : "هذه الآية ـ وكان حريّا به أن يقول : هذا التأويل الفاسد للآية ـ أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به الأحكام ، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأئمة إلا ما روي عن الأصم... " .

إن القرطبي ـ على فضله ـ تورط في هذا التأويل الذي لا أصل له؛ وليس هذا بمستغرب منه في تفسيره، فقد دأب على مجاراة عصره في النقل عن الإسرائيليات والاستشهاد بها، وعدم الدقة في المعلومات الكونية؛ من ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ويحمِلُ عرش ربك فَوقَهم يومئِذٍ ثَمانِيةٌ ﴾ الحاقة 17، من أن[4] " فوق السماء الدنيا ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء وسماء ، وفوق ظهورهم العرش" .

---

[1] - مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن الحسين الطبرسي 1 / 74
[2] - 1 / 263
[3] - نفس المصدر 1 / 264
[4] - نفس المصدر 18 / 267

ولقد تمكن الظالمون عبر التاريخ الإسلامي بتأويلات القرطبي لهذه الآية ، من أقوى سلاح ، به استعبدوا الخلق ، وأذلوا الرعية واستباحوا الأعراض ، وسبوا الحرائر ، وقطعوا الرؤوس...

ثم تتابع المفسرون على الوتيرة نفسها ، يحاولون تكريس هذا المعنى وتبريره ، بعضهم لأهداف سياسية ، وبعضهم بحسن نية تقليدا ومتابعة ؛ مثل علاء الدين البغدادي الخازن في كتابه " لباب التأويل " حيث يقول [1] :" والصحيح أنه سمي خليفة الله في أرضه لإقامة حدوده وتنفيذ قضائه" .

ومثل أبي حيان الأندلسي (682- 749 هـ) في كتابه " البحر المحيط " الذي حاول درجة هذا التأويل ، وتبريره وتعميمه على جميع البشر ، فوضع بذلك اللبنة الأولى التي بنى عليها المحدثون من المفسرين ادعاءهم ، بأن الإنسان – مطلق الإنسان – خليفة لله في الأرض ، وذلك بقوله [2]:" ... ومناسبتها أنه – تعالى – لما امتن عليهم بتشريف أبيهم وتكريمه وجعله خليفة وإسكانه دار كرامته وإسجاد الملائكة تعظيما لشأنه... ولا شك أن الإحسان إلى الأصل إحسان إلى الفرع ، وشرف الفرع بشرف الأصل..." .

ومثل أبي السعود (– 951 هـ) الذي تردد في الحسم ، ولكنه حاول تبرير ما ذهب إليه غيره من خلافة آدم عليه السلام لله سبحانه وتعالى ، فقال [3] :" والمراد بالخلافة : إما الخلافة من جهته سبحانه وتعالى في إجراء أحكامه وتنفيذ أوامره بين الناس ، وسياسة الخلق ، لكن لا لحاجة به تعالى إلى ذلك ، بل لقصور استعداد المستخلف عليهم وعدم لياقتهم لقبول الفيض بالذات ، فتختص بالخواص من بنيه، وإما الخلافة ممن كان في الأرض قبل ذلك فتعم حينئذ الجميع".

---

[1] - ج 1 ص 35

[2] - تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي 1 / 286

[3] - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم 1 / 142

ومثل شهاب الدين الآلوسي البغدادي (ـ 1270هـ) الذي قـرر أن " آدم خليفة لله في أرضه ... " ثم برر ذلك بقوله [1] :" لا لحاجة به تعالى، ولكن لقـصور المستخلف عليه ، لما أنه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية ، وذاته تعالى في غاية التقديس" .

لكن هذا الاتجاه في تفسير الآية وتأويلها بغير علم من كتاب أو سنة، لم يمنـع بعض كبار الأئمة من التثبت في الأخذ والتشبث بالحق، مثلما هو حـال الإمـام الشوكاني الذي أهمل ما ذهب إليه عامة المفسرين واكتفى بقوله [2]:" والخليفة هنـا معناه الخالف لمن كان قبله من الملائكة، ويجوز أن يكون بمعنى المخلوف، أي: يخلفه غيره " . والإمام ابن كثير الذي استعرض هذه التأويلات واحداً واحـدا دون أن يأخذ ا، وإنما قرر حاسما في الأمر بقولـه[3] : "﴿ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً ﴾ البقرة **30**: أي قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن ، وجيلا بعد جيل ، كمـا قـال تعـالى : ﴿ وهو الذِي جعلَكُم خلَائِف الْأَرضِ ﴾ ـ الأنعام 165 ـ وقال : ﴿ ويجعلُكُم خلَفَاء الْأَرضِ ﴾ ـ النمل 62. وقال : ﴿ ولَو نشاءُ لَجعلْنـا مِـنكُم ملَائِكَةً فِي الْأَرضِ يخلُفُونَ ﴾ الزخرف 60، وقال : ﴿ فَخلَف مِن بعدِهِم خلْف﴾ الأعراف 169 " . ثم انتقل للرد على أصحاب التأويلات الأخرى بقـولـه [4] : "وليس المراد هاهنا بالخليفة آدم عليه السلام فقط ، كما يقوله طائفة من المفسرين ، وعزاه القرطبي إلى ابن عباس وابن مسعود وجميع أهل التأويل ، وفي ذلك نظر ، بل الخلاف في ذلك كثير حكاه الرازي في تفسيره وغيره ..." .

من هذا الاستعراض الموجز لتأويلات المفسرين وشروحهم يمكـن اسـتخلاص الأحكام التالية :

---

[1] - روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني 1 / 220

[2] - فتح القدير للشوكاني 1 / 65

[3] - تفسير القرآن العظيم لابن كثير 1 / 69

[4] - نفس المصدر 1 / 69

1 ـ إنهم لم يعتمدوا فيما ذهبوا إليه ، على أي حديث صحيح أو ضعيف أو موضوع ، كما أنه لم يرد في سبب نزولها أي أثر ، مما لا يترك لتفسيرها أي مستند سوى فصيح اللغة العربية ، وما يؤيدها من آيات قرآنية أخرى ، وهو ما اعتمده ابن كثير.

2 ـ إنّ القرطبي ومن نهج نهجه لم يستندوا على أي أثر صحيح النسبة إلى صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما عزوه لابن مسعود وابن عباس مضطرب وغير ثابت، ومن أمثلة تناقضهم في الموضوع أن ابن الجوزي نسب إلى ابن عباس قولا بأن آدم خلف الملائكة قبله في الأرض، في حين نسب إليه القرطبي والطبرسي قولا بأن آدم خليفة لله في الأرض.

3 ـ إنّ كل ما ذكروه في الموضوع مجرد تأويلات ومحاولات للوصول إلى معنى الآية ، ولذلك اضطروا إلى تدوين كل ما بلغهم من أقاويل بدون تثبت ، فتورطوا في نقل الإسرائيليات وما ظنوا أن له أصلا في كتب الأمم السابقة ، وهو ما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، لا سيما في مجال العقائد ؛ وما ذهبوا إليه يمس جانبا خطيرا من التصور الاعتقادي لدى المؤمن ... إنه زعم بأنّ لله خليفة ؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

4 ـ إن الأمر بدأ استعراضا منهم للأقوال والتأويلات ، دون قصد ترجيح قول على قول ؛ وإنما لتوسيع دائرة معارف القارئ ومداركه . لكنه تطور إلى تبني قول دون قول ورأي دون رأي ؛ ثم تجاوز المفاضلة والترجيح إلى التوظيف السياسي ، ومحاولة تكريس بعض الأنظمة وإضفاء الشرعية عليها ، وإلباسها مسوح الكهنوتية التي لا علاقة لها بالإسلام من قريب أو من بعيد . وذلك عندما قفز القرطبي إلى الزعم بأن الخليفة ـ أو الإمام ـ خليفة لله تعالى واجب التنصيب ، ونائب عنه لإقامة شرعه واجب الطاعة .

ثم بلغ الأمر في العصر الحديث حدا اعتبر فيه البشر كلهم خلفاء لله ، مجاراة للفكر الغربي ومباهاة له ومزايدة عليه .

إن هذا المسار الذي انزلق إليه كثير من المفسرين كان له أفدح الأضرار علـى المجتمع الإسلامي في كافة المجالات :

ففي المجال الاعتقادي : بلغ الأمر حد الشرك والإلحاد ، ذلك أن تصور إمكانية قيام مخلوق بالنيابة عن الله شرك صريح وإلحاد ، لأن فيه تـصورا لله علـى غـير حقيقته، تجسيدا ومحدودية وغيابا عن أماكن ينوب عنه فيها غيره ، وحـضورا في أماكن يمنعه الحضور في غيرها ، واحتمالا لوجود خلفاء آخرين لـه في كواكـب وأكوان أخرى مادام له خليفة في الأرض ، أو لدى أمم غير بشرية أخرى كـالجن والحيوان ، مادام له خليفة لدى أمة البشر، وزعما بأن تقـدس ذات الله سـبحانه وتعالى تمنعه من تسيير أمر الإنسان مباشرة كما زعم الألوسي ، وبأن خاصة مـن البشر دون عامتهم لهم القابلية واللياقة لقبول" الفيض بالذات " من الله تعالى ، كما ذهب إلى ذلك أبو السعود متأثرا بآراء الفلاسفة في نظريتهم حول "الفيض" .

وقد نشأ عن هذه التصورات غير السليمة تفكك في المجتمع الإسـلامي عـبر التاريخ ، ونشوء فرق ومذاهب وطرق صوفية مغرقة في الضلال ، قالت بالحلول ، والتناسخ ، والاتحاد ، والانتقال . وكانت نقطة انطلاقها دائما عقيدة التجـسيد ، تجسيد الله في الإنسان ، كما يعتقد النصارى في المسيح ، وكما تحوم حوله شروح بعض المفسرين وتأويلاتهم ، وما احتجوا به من آثار وأقوال لا تصح .

ومن هذه الفرق : " الحائطية " ، نسبة إلى مؤسسها أحمد بن حائط ،و"الحدثية" أصحاب فضل بن الحدثي ؛ وكانا تلميذين للنظام ، أضافا إلى مذهبه فكرة التناسخ وإثبات حكم من الأحكام الإلهية للمسيح عليه السـلام ، مـوافقة للنصـارى على اعتقادهـم أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة ، زاعمين أنـه هـو المقصود بقوله تعالى : ﴿ وجاءَ ربك والْملَك صفّا صفّا ﴾ الفجر 22، وقوله تعالى: ﴿ هلْ ينظُرونَ إلا أنْ يأْتيهم الله في ظُلَلٍ مِن الْغمامِ ﴾ البقرة 210، وأنه هو المراد بما

نسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من قـول:[1] *" إن الله خلـق آدم علـى صورته"* .

كما أن من غلاة الصوفية ابن الفارض القائل :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنـا بدنـا

وما بلغه محمود محمد طه السوداني الذي أعدمه النميري ، لـيس إلا امتـدادا طبيعيا لهذا التفسير ؛ ذلك أنه إذا كانت نقطة البداية اعتبار آدم خليفة لله ، فـإن نقطة النهاية التي يؤدي إليها هذا التصور ، هي الادعاء بأن الإنسان الكامل هو الله كما زعم محمود محمد طه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

إن أساس هذا الانحراف ضارب بجذوره في أعماق المسيرة الإنسانية ، منذ كان طغاة الحكام يعدون أنفسهم آلهة كما في عهد الفراعنة ، أو وكلاء للآلهة كما كان حال السومريين ، أو أحرارا مقدسين من حقهم استعباد غيرهم كما كـان لـدى اليونانيين ، إلى أن تسربت هذه الفكرة الضالة إلى عقيدة بعض المـسلمين تحـت مظلة خلافة الإنسان في الأرض ، ثم بلغت ذروتها عند بعض الصوفية الذين أوغلوا فيها إلى حد ادعاء الحلول وسقوط التكليف ، بسبب ما زعموه بلوغا للكمـال ، ثم إلى أن تناولتها الفلسفة الوجودية المعاصرة وزعيمها "جان بول سارتر" ، في اعتبار الإنسان دائم السعي ليكون إلـها . في حين أن العقيدة الإسلامية بعيدة كل البعد عن هذه الأضاليل ، وليس لديها أي جنوح نحو إخراج الإنسان عن إطاره البشري في أي اتجاه ، سواء في اتجاه تحوله إلى إله ، أو ملاك ، أو جن ، أو حيوان ...

إن الإنسان في الإسلام ينبغي أن يبقى إنسانا ، يقوم وينام ، ويصوم ويفطر ، ويتزوج ويطلق ، ويخطئ ويصيب ، ويذنب ويتوب، ويتذكر وينـسى ، ويتعـب ويستريح ...

---

[1] - ضعفاء العقيلي 251/2

إن الإسلام ليس فيه مثال مطلق يخرج الإنسان عن فطرته وطبيعته ، والمثال المطلق الوحيد لديه هو التطبيق الممكن لتعاليمه ، في حدود طاقة المرء العقلية والجسدية والتصرفية. والسعي اليومي لبلوغ هذا " المثال الممكن " هو الذي يعد كمالا .

وهذا تسفه ادعاءات بعض الملاحدة ، الذين لا تسمح لهم الظروف بمهاجمة الإسلام علانية ، فيحاولون الالتفاف على هدفهم الخبيث بادعاءات مغرضة ، وزعم متهافت بأن الإسلام دين مثالي ، وأن ضغوط الواقع وقساوته تجعل تطبيقه متعذرا .

وفي المجال الاجتماعي : ظهر لهذا التصور آثار خطيرة على التماسك الاجتماعي والعلاقات الإنسانية النبيلة ؛ فتناحرت الفرق وتقاتلت المذاهب وسفكت الدماء بين الإخوة في الدين والأشقاء وأبناء العمومة الواحدة ؛ وانتشرت الشعوذة والخرافة والسحر والشيطنة لاستغفال الخلق ، واستغلالهم وابتزازهم وسرقتهم باسم السر الموروث أو النور الإلهي المتجلي ، أو الفيض الرباني ، أو النيابة عن الله في حل مشاكلهم المالية والنفسية والمرضية ، أو قراءة مستقبلهم العاطفي والمالي والاجتماعي؛ مما أدى إلى التفكك والتواكل والجهل والركون إلى الدعة ، وفتح على الأمة أبوابا للذلة والخنوع وتغلب الأجنبي.

وفي المجال السياسي : كان هذا التصور هو الإسفين الذي دق في قلب النظام السياسي الإسلامي المبني على الشورى ؛ ذلك أن هؤلاء الفقهاء استبعدوا القاعدة الطبيعية القرآنية لنظام الحكم في الإسلام ، وهي قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وجعلوا مكانها قوله تعالى:﴿ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً ﴾ البقرة **30**. فحرفوا بذلك الكلم عن مواضعه ، وأحلوا محل نظام العدل والمساواة الربانيين نظما استبدادية جبرية ، تتعارض تعارضا مطلقا مع مقاصد الشريعة

وأهدافها ، ومصالح العباد ومعاشهم ؛ نظما ضالة انتحل فيها الحكام صفة من صفات الله تعالى ، بالزعم أنهم خلفاء له، أو ظل له ، أو مفوضون في الهيمنة على خلقه ؛ فصادروا الحريات ، واحتكروا الثروات وفرضوا الإتاوات ، ومنعوا الناس من حقهم في تقرير مصيرهم ، واختيار نظم حياتهم ومناهج اجتماعهم، بما يكفل المصالح ويضمن الكرامة ويحفظ البلاد والعباد...

إن هذا التصور المبتدع لمفهوم الخلافة البشرية في الأرض قد مهد السبيل لظهور كهنوتية سلطوية ، وكهنوتية صوفية ، وكهنوتية علمائية ؛ اقتسموا الأدوار لاستغفال العامة واستغلالهم وركوب ظهورهم والتحكم في أمرهم ، وبذلك فقدت الأمة القدرة على النهوض والمدافعة ؛ فكانت الكارثة التي رمت بالشعوب الإسلامية تحت سنابك الغزاة الصهاينة والصليبيين غربا ، و الشيوعيين الملاحدة شرقا .

إن هذا التصور المبتدع لم يرد به كتاب، ولم تتحدث به سنة؛ كما أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم تلامذته وأمناء وحيه، وأعرف بلغة القرآن، عالجوا مشاكلهم السياسية بعيد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ولكن أحدا منهم لم يتورط في هذا التصور ، لا رواية لأثر ، ولا احتجاجا في مواطن كانوا أحوج فيها إلى الدليل والبرهان والإقناع، ولا استشهادا بهذه الآية الكريمة من أجل تنصيب مرشح للإمارة أو استبعاد آخر منها. ويوم السقيفة خير شاهد على ذلك، فقد كانوا يطلقون على القائد المرتقب للأمة لفظ " أمير " – منا أمير ومنكم أمير كما اقترح الأنصار – فلم يرد عليهم أبو بكر وعمر بأي نص قرآني دحضا لرأي، أو دعما لغيره ؛ ثم ينفض اجتماع السقيفة عن اختيار أبي بكر لتسيير شؤون المسلمين، دون أن يتفقوا حتى على لقب يطلقونه على أميرهم الجديد، فيخاطبه بعض عامة المسلمين :" يا خليفة الله" ، ولكن أبا بكر ينتفض لما في ذلك من خلل عقدي، ويرد عليه بما ذكره السيوطي في كتابه" تاريخ الخلفاء " :" أنا

خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا راض بـه " ، أوكمـا ذكـر ابـن خلدون في " المقدمة " : "لست خليفة الله ولكنني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم " .

ومع ذلك وبعده يأتي عمر بن الخطاب ، فيبين للناس أن الأصل في الاختيار هو الشورى العامة ، وأن الأمر للمسلمين كافة حسب اختيارهم ، وبمـلء إراد ـم وحريتهم ، وأن ما وقع في السقيفة مجرد استثناء من القاعدة ، اضطر إليه المسلمون دفعا للفتن ، وجمعا للشمل ، في ظروف بالغة الدقة والخطورة قائلا :" إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد لمثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة فإ ا تغرة أن يقتلا " .

ثم يتحول المسلمون في عهد عمر ـ رضي الله عنه ـ عن لقب " خليفـة " ، بعدما صاروا يدعون عمر" خليفةَ خليفة رسول الله صلى الله عليـه وسـلم "، مفضلين لقب" أمير المؤمنين" ، وكأ م استثقلوا اللقب الأول " خليفة " ، لما فيه من إيحاءات تتوقف إزاءها الفطرة الإيمانية ، ونظرا لطول إضافته التي تتزايد فيما بعد إلى أن تصير إلى الهجنة ؛ كأن يقال مثلا لعلي ـ رضي الله عنه ـ :" *خليفة خليفةِ خليفة خليفة رسول الله* صلى الله عليه وسلم " .

أما ما يمكن أن يشغب به بعضهم من احتجاج بقوله تعالى : ﴿ يـاداوود إنـا جعلْناك خلِيفَةً فِي الْأَرضِ﴾ سورة ص 26 ، فليس هذا مجاله لأسباب منها :

ـ أن داود ـ عليه السلام ـ خليفة حقا ، ولكن لمن سبقه من أنبيـاء بـني إسرائيل لإقامة شريعة موسى عليه السلام .

ـ أنه خليفة حقا ، ولكن لمن سبقه من ملوك بني إسرائيل .

ـ أنه خليفة حقا ، أي مخلوف من بعده بابنه سليمان عليه السلام .

ـ أن لداود عليه السلام شرعة ومنهاجا خاصين به لا يلزمان الأمة المحمديـة؛ لأن لها شرعتها الخاصة ا : ﴿لِكُلٍ جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجـا ﴾ المائـدة 48،

وشـرعة بني إسرائيل أن تسوسهم الأنبياء ، والملك والنبوة عنـدهم يجتمعـان في شخـص واحـــد ، والخلافة عندهم تؤدي معنى الملك سواء بسواء ، وهذا مـا بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة عنه [1]: " كانـت بنـو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلمـا هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي " ، وبينه القرآن الكـريم : ﴿ وإذْ قَالَ موسى لِقَومِهِ ياقَومِ اذْكُروا نِعمةَ اللهِ علَيكُم إذْ جعـلَ فِيكُم أَنبِياءَ وجعلَكُم ملُوكًا ﴾ المائدة 20.

أما شرعتنا ـ نحن المسلمين ـ فقوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، والرسول صلى الله عليه وسلم، أشرف ما خوطب به فعرف البشر في وجهه، كما لم يعرف من قبل ، حين كان ينـزل قوله تعالى :

ـ ﴿ وإِنْ كُنتم فِي ريبٍ مِما نزلْنا علَى عبدِنا فَأْتوا بِسورةٍ مِن مِثْلِه ﴾ البقـرة 23 .

ـ ﴿ سبحانَ الذِي أسرى بِعبدِهِ لَيلًا... ﴾ ـ الإسراء 1 ـ .

ـ ﴿ فَأَوحى إِلَى عبدِهِ ما أَوحى﴾ ـ النجـم 10 ـ .

وإذ انتفت كل التفسيرات المخطئة ، والمعاني المنتحلة لقوله تعالى : ﴿ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً ﴾ البقرة **30**، و اوت كل القواعد الهشة التي وضعت لتوظيف هذه الآية في غير ما أنزلت له، نبادر إلى تقرير حقيقة أخرى تؤكد ما ذهبنـا إليـه وقررناه ، ذلك أن لهذه الآية قراءة أخرى غير متواترة بالقاف هي : ﴿ إني جاعل في الأرض خليقة ﴾ ، وهي قراءة زيد بن علي؛ وكلا القراءتين بالفاء والقاف ليس لشرحهما سوى أصول اللغة العربية والقرآن الكريم. وقد سبق أن ذكرنا التفـسير اللغوي للقراءة بالفاء ، الذي أورده ابن كثير وهو الصواب الذي يؤيـده القـرآن الكريم :

[1] - البخاري 1273/3، مسلم 1471/3

ـ ﴿ ثُم جعلْناكُم خلَائِف فِي الْأَرضِ مِن بعدِهِم لِننظُر كَيف تعملُون ﴾ ـ يونس 14.

ـ ﴿ وهو الَّذِي جعلَ اللَّيلَ والنهار خِلْفَةً لِمن أَراد أَنْ يذَّكَّر أَو أَراد شكُورا﴾ الفرقان 62 .

كما أن قراءة زيد بن علي " خليقة " ، ولو أنها غير متواترة ، لا يرفضها السياق القرآني ولا التصور الإيماني ، ولا تتناقض مع القراءة الأولى المتواترة ، التي عليها الجماعة ؛ ذلك أن القراءة بالفاء "خليفة " تضفي عليها كلمةُ " جاعل " معنى الخلق والإبداع ، الذي تعطيه القراءة بالقاف "خليقة". كما تؤيد قراءةَ زيد بن علي بالقاف آيات قرآنيةٌ أخرى هي :

ـ ﴿ وإِذْ قَالَ ربك لِلْملَائِكَةِ إِني خالِق بشرا مِن صلْصالٍ مِن حمإٍ مسنونٍ ﴾ الحجر 26

ـ ﴿إِذْ قَالَ ربك لِلْملَائِكَةِ إِني خالِق بشرا مِن طِينٍ ﴾ ص 71

وعليه فلا تناقض بين القراءتين ولا بين المعنيين ، والخلافة الآدمية في الأرض هي خلافة توالد وتناسل ، وأجيال يعقب بعضها بعضا ، وأمم تنقرض فتخلفها أمم أخرى ، وذرية بعضها خلفة بعض ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين .

أما الخلافة كنظام حكم ، فإن الآية الكريمة لا تنظمها ولا تشير إليها ، وإنما مرجعها إلى نص قرآني آخر هو قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وإلى نص نبوي صحيح هو حديث " الخلافة على منهاج النبوة ". وقد تضمن الإشارة إلى شكل النظام وجوهره ؛ فالشكل هو " الاستخلاف الجماعي " لأجيال الأمة ، أي تعاقبها على تسيير أمرها ، واعتبار رجال الإدارة من القمة إلى القاعدة مجرد نواب أو وكلاء وخلفاء في تنفيذ القرارات؛ والمضمون هو ما عبر عنه

بـ "منهاج النبوة ". وهذا المنهاج هو الذي شرحه قول الله تعالى:﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وبينته السنة العملية التي جعلت الكافة مسلطين على أمـرهم تقريرا وتنفيذا ومحاسبة وانتفاعا .

الفصل الثالث
الشورى بين الشرع والوضع والتطبيق

لعل مما يميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات ، أصالة مصطلحاتها ،ومرونتها الرائعة التي تنمو بها مفرداتها ، وتتطور بها تعابيرها ، تبعا لتطور أهلها واتساع تجاربهم ، وتنوع حياتهم الاجتماعية ، ونشاطهم المادي والمعنوي والروحي ، ثم تثبيت بعض هذه المفردات بواسطة الوحي مصطلحات دينية لا تضاهى .

نلحظ هذه الظاهرة عند تتبعنا لنشأة كثير من المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والعسكرية وغيرها .

فلفظة "الزكاة" مثلا تعلقت في منشئها بنمو الأعشاب والأجسام ، ثم تحولت مصطلحا اقتصاديا ليس له مثيل في غير اللغة العربية .

ومصطلح "الجهاد" تطور من معنى مادي محض ، هو الإكثار من تناول الطعام ، إلى بذل الوسع والطاقة ، ثم إلى نظام عسكري متكامل يتعذر إيجاد لفظ يسعه في غير اللغة العربية .

ومصطلح "النفير" تطور إلى مدلوله الحربي من معنى مادي بسيط ، هو نفور الدابة وجزعها وذعرها وتباعدها عما يخيفها ، ثم تحول إلى فعل من الأضداد : نفر من الشيء ، إذا تباعد عنه ، ونفر إليه ، إذا فزع إليه لينصره أو ليستنجد به ؛ ثم ارتقت إلى معنى النصرة على العدو ، والتفرغ للعلم ، رقاها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، في قوله تعالى : ﴿ انفِروا خِفَافًا وثِقَالًا ﴾ التوبة 41 ، وقوله: ﴿ وما كَانَ الْمؤمِنونَ لِينفِروا كَافةً فَلَولَا نفَر مِن كُلِ فِرقَةٍ مِنهم طَائِفَةٌ لِيتفَقهوا فِي

الدين﴾ التوبة 122 ، وما روي عنه صلى الله عليه وسلم: [1]" إذا استنفرتم فانفروا " أي إذا استنجدتم واستنصرتم ... .

ثم ثبتت الكلمة في مصطلحها العسكري بمعنى جيش النصـرة فـي قـوله تعالى : ﴿ وجعلْناكُم أكْثَر نفِيرا ﴾ الإسراء 6 ، أي جعلناكم أكثر جنودا وأنصارا .

ومصطلح "نفاق" تطور من أصل لغوي بمعنى مادي هو جحر اليربوع "نفق" ، ومن عادة اليربوع أن يتخذ لجحره عدة أبواب ، بعضها يغلقه بساتر ترابي رقيـق ، فإذا أراد الهرب ، ضربه برأسه فانتفق ، أي خرج . والعرب تسمي هـذا البـاب السري النفَقَة ، كهمزة .

ثم تطور اللفظ بواسطة القرآن والسنة إلى مصطلح إسلامي لم تعرفه العرب من قبل بالمعنى المخصوص ، ويطلق على الذي يستر كفره ويظهر إيمانه ، والذي يخرج من الإيمان من غير الوجه الذي دخل منه فيه ، وكذلك المنافق ظاهره إيمان وباطنه كفر . يقول تعالى : ﴿إِذَا جاءَك الْمنافِقُونَ قَالُوا نشهد إِنك لَرسولُ اللهِ والله يعلَم إِنك لَرسولُه والله يشهد إِن الْمنافِقِين لَكَاذِبونَ ﴾ المنـافقون1 ، وفي الحـديث [2]: "أكثر منافقي هذه الأمة قراؤها " .

كذلك الشأن في كلمة "الشورى" التي يضرب معناها في أعماق النفس البشرية منذ خلق الإنسان اجتماعيا بطبعه ، محتاجا إلى غيره من أجل التشاور والتفاهم وتبـادل الرأي والنصح والتجربة والمنفعة . والتي يضرب مبناها ـ لفظهـا ـ بجـذوره في تاريخ الإنسان العربي منذ نشأته بدائيا بسيطا عفويا ، إلى أن بلغ مرحلـة النـضج العقلي والرشد الاجتماعي ، والتفكير المنطقي ، والتعبير الفني تصريحا وتلميحـا ، حقيقـة ومجازا ، ثم إلى أن نزل الوحي فثبت اللفظ ـ الـشورى ـ مـصطلحا

[1] - ابن ماجة 926/2، مصباح الزجاجة158/3، وعند البخاري ومسلم بلفظ "أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال يوم الفتح:لا هجرة ولكن جهاد ونية ولكن إذا استنفرتم فانفروا" البخاري 651/2، مسلم 1487/3

[2] - مسند أحمد 155/4، شعب الإيمان 363/5، صفة المنافق 56/1

سياسيا واجتماعيا واقتصاديا في قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الـشورى 38.

ومن تتبعنا لنشأة هذه الكلمة وتطور مدلولها ، نلحظ أولا قرابـةً لهـا بلفـظ "الشوار" الذي هو الحُسن والجمال والهيئة ، سواء في الإنسان أو متاع البيت ؛ كما أن لها أصلا مشتركا مع لفظ "الشور" الذي اشتق منه فعل "شار ، يشور" العسل ، إذا استخرجه من مصدره ، ثم أطلق لفظ المشار على مصدر العسل ، أي الخلية أو الوقْبة أو الجُبح .

ونظراً لأهمية العسل في حياة العربي وقيمته الغذائية وندرته ، اشتق مـن هـذا اللفظ كلمة "أشار" بمعنى أومأ بيده ، أو عينه ، أو حاجبه ، وكأنما العسل هو أهم ما يستحق الإيماءَ والإشارة .

ثم نقلت الكلمة بالتدريج وعلى مراحل من معناها المادي – استخراج شـيء مادي هو العسل ، من شيء مادي هو الخليـة – إلى معـنى تجريـدي راق هـو استخراج الرأي الصائب والفكرة الصالحة ، والهدي النافع من عقول الناس وتجار م وتصورا م ، وكأنما العقول خلايا نحل ، وكأنما آراؤهم عسل يـستخرج منـها للغذاء والاستشفاء .

وبذلك عرفت اللغة العربية كلمات جديدة ، مثل : أشار عليـه ، شـاوره ، استشاره، مشورة ، مشورة ، شورى ، وكلها تدل على تبادل الـرأي والنـصح والإرشاد والاسترشاد ، والهداية والاستهداء ؛ حتى إن العربي الموغـل في بداوتـه عرف بفطرته ولغة قومه هذه المعاني الجليلة فذهب إليها ، والتزم ا دون تعقيـد أو جدل أو فلسفة ؛ وقد دعا أحد الخلفاء واحداً من بني عبس وسـأله عـن سـر انتصارا م فقال الأعرابي : " نحن ألف رجل بألف رأي ".

ولا يذهب بنا القول إلى ادعاء أن الشورى – مبنى ومعنى – مـن خـصائص العربي واللغة العربية ، ولكن من المؤكد أن العربية تكاد تكون اللغة الوحيدة ، التي

نمت فيها هذه اللفظة - شورى - نمواً طبيعيا ، ضـاربا في أعماقهـا التاريخيـة والاجتماعية والثقافية ، فاكتسبت ـذه الأبعاد العميقة مرونة وشمولية أداء ، تندران في اللغات الأخرى التي انتحلت لمعانيها كلمات لم تستطع أن تستوعب مدالياـها المادية والمعنوية والنفسية والروحية والاجتماعية .

ثم جاء الوحي والسنة النبوية المطهرة فرفعا هذا اللفظ - شورى - إلى صعيد مصطلح ديني ودنيوي ، يتعذر على المرء الاستغناء عنه بلفظ آخر عربي أو دخيل ، مهما تكلف واحتال وتمحلَ . ثم كان التطبيق النبوي الذي بلوره نظاما سياسـيا يجعل أمر الأمة بيدها ، تتخذه قرارا ، وتصدره للسلطة التنفيذية ملزماً .

واستمر الحال على هذا المنهاج إلى أن تم الانقلاب عليه بالقضاء على الخلافـة الراشدة ؛ فأنشأ الحكام المتسلطون حركات ثقافية للتعتيم على المفاهيم الـسياسية الإسلاميـة وتمويهها ، بما يبرر انفرادهم بالسلطة ؛ ولم يتورعوا في حركتهم هـذه عن وضع الأحاديث الكاذبة ، وتفسير بعض آيات القرآن الكريم بغير معناها ،كما هو الشأن في الحديث الموضوع الذي يجعل الحاكم ظلا لله في الأرض ، وفي تفسير قوله تعالى :﴿ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً ﴾ البقرة **30**، بـأن فـسقة الحكـام وفجارهـم وكفارهم خلفاء لله سبحانه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا - .

فمهدت هذه الشروح لنشوء أنظمة حكم استبدادية ظالمة سلبت الأمـة أهـم حقوقها الإنسانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، واحتكر ا بيـد الحكـام وبطانتهم من الوزراء والمستشارين ، والكتبة ، والغلمان والجواري والخدم وعلماء السوء ، والمماليك ؛ فتحولت القصور والمؤسسات بـذلك إلى حلبـات لـصراع الأهواء والمصالح الشخصية والنفـوذ الأجنبي ، والأمة الإسلامية إلى سوق للرقيق بيد نخاس، يسومها سوء العذاب ، يذبح أبناءها ، ويـستحيي نـساءها ، ويبـدد أموالها، ويتاجر بأعراضها .

ولئن كانت الخلافة الراشدة قد اكتسبت شرعيتها من كونها امتدادا اختياريا حراً للرعية ، عقيدة وشريعة وتشاورا ، تقريريا وتنفيذيا ، فنالت بذلك محبة الأمة وطاعتها واحترامها .

ولئن كان الخليفة الراشد الخامس ، عمر بن عبد العزيز - على رغم فقدانه لشرعية العقد الإنشائي باختياره من لدن جميع الأمة - قد اكتسب محبة الأمة واحترامها وتقديرها وولاءها بسلوكه وعدله وتقواه ، وإيثاره الرعية على نفسه وولده، ورده المظالم ، وثورته على انحراف بني أمية ؛ فإن هؤلاء الأمراء الظلمة قد حاولوا التمويه على استئثارهم بالسلطة ، وتنكرهم لمنهج الإسلام الشوروي ، بما أفتى لهم به علماء السوء من آراء تفرغ الشورى من محتواها ، وتجعلها مكاءً وتصديةً.

إن هذا الوضع الذي آل إليه أمر الأمة لم يكن إلا نتيجة طبيعية لنسيان المسلمين ما أنزل عليهم من البينات والهدى ﴿ ومن أعرض عن ذِكْرِي فَإِن له مِعِيشةً ضنكاً ونحشره يوم الْقِيامةِ أعمى قَالَ رب لِم حشرتِني أعمى وقَد كُنت بصِيرا ، قَالَ كَذَلِك أتتك آياتنا فَنسِيتها وكَذَلِك الْيوم تنسى ﴾ - طه 125- . ولقد كان في مقدمة ما نسي من آيات الله - وإن بقيت تتلى - آية الحكم في قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38. وهو ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال[1]: " لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة ، فكلما انتقَضت عروة ، تشبث الناس بالتي تليها ، وأولهن نقضاً الحكم ، وآخرهن الصلاة ". ثم نبه صلى الله عليه وسلم إلى عاقبة الانحراف عن حكم الشورى في أحاديث كثيرة ، منها ما رواه مالك في الموطإ موقوفا ، وابن ماجة مرفوعا عن عبد الله بن مسعود، أن الرسول

[1] - موارد الظمآن 87/1

صلى الله عليه وسلم قال [1]: " ولا حكم قوم بغير الحق إلا فشا فيهم الـدم ، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو " وفي رواية : "ولا حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشا فيهم الفقر" .

ولئن كانت الشورى شجرة طيبة ثمارها السعادة والرخاء والأمن والطمأنينـة والحريـة ، فإ ا كمعنى عام ، وقيمة مجردة ، مرتبطة بطبيعة الاجتماع البشري ؛ لأ ا عنصر أساس في تكوين النفس البشرية السوية ، إذ ما دام الإنسان اجتماعيـا بطبعه غير مستغن عن الآخرين ، يحتاج إلى آرائهم ونصائحهم ، كما يحتـاج إلى عو م المادي والمعنوي ، فهو تشاوري بغريزته ؛ والشورى ذا المفهوم من صـميم الفطرة الإنسانية التي لا يتم للناس أمر رشيد إلا ا ؛ فهي الوشيجة التي تربط الفرد بقومه ، وهي الآصرة التي تشد الأجيال البشرية المتعاقبة ببعضها ، وتجعل بناء الخلف متمما لبناء السلف وامتداداً له .

الشورى مركوزة في صميم الفطرة السوية التي أبدعها العليم الحكيم ، وجعـل الإنسان ا سميعاً وبصيراً ، ومتكلماً ومفكراً ، يتوق مع بـني جنـسه إلى الحريـة والانعتاق والكمال والكرامة ، ويبحث معهم عن طرقها الكامنة في جذور الشورى الإسلامية بإطارها الإيماني . الشورى فطرة رشدها الوحي وأصول الشريعة ، وهى بذلك عنوان كرامة الإنسان ﴿ ولَقَد كَرمنا بنِي آدم وحملْناهم فِي الْبر والْبحرِ.. ﴾ الإسراء 70 ، ألهمها الله أنبياءه عليهم السلام ودر م عليها فمارسوها ، وبـشروا ـا ، ورغبوا فيها . ثم توارثتها الأجيال من بعدهم ، مـسلمها وكافرهـا ، فمورست إيمانية ربانية،ومورست مجردة من ركائزها العقدية ، وجنى الممارسـون ثمارها على قدر صواب التطبيق وحجم أخطاء التنفيذ.

والشورى ـ بعد هذا ـ حرية ومسؤولية ، لأ ا عنوان حرية الاختيار، ورمز الشجاعة والإقدام على تحمل مسؤولية هذا الاختيار ؛ فالحرية والمـسؤولية بـذلك

[1] - الموطأ 460/2، تفسير القرطبي 136/7، التمهيد لابن عبد البر 430/23

فطرتان في النفس البشرية السوية ، تتكاملان مع فطرة التشاور وتؤديان إليها، بل إنما في كثير من الأحيان ، تلخصان جوهر الشورى في معادلة رياضية دقيقة يمكن أن تكون تعريفا لها وحداً ، ذلك أن الشورى بهذا المعيار اختيار جماعي حر ، وتحمل طوعي لمسؤولية هذا الاختيار .

ولقد بدأت مسيرة الفطرة البشرية في اختيارها الحر ، وتحمل مسؤولية اختيارها، من موقفين ضاربين في أعماق الغيب ، في الملإ الأعلى ، ذكرهما الوحي في آيتين كريمتين ، أولاهما : ﴿ إنا عرضنا الأمانةَ على السماواتِ والأرضِ والجبالِ فأبين أنْ يحملْنها وأشفقْن منها وحملها الإنسانُ إنه كانَ ظلُوما جهولًا﴾ الأحزاب72 .

وثانيتهما: ﴿ وإذْ أخذَ ربك من بني آدم من ظُهورِهم ذُريتهم وأشهدهم على أنفُسِهم ألست بربكُم قالُوا بلى شهدنا أنْ تقُولُوا يوم القِيامةِ إنا كُنا عن هذَا غافِلين﴾ الأعراف 172.

ثم أطلعنا – برحمته – على مشهد حواره مع الملائكة عند خلقه آدم – عليه السلام – تعليما لنا وتربية وترشيداً في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وإذْ قَالَ ربك للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرضِ خليفَةً قالُوا أتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِك الدماءَ ونحن نسبح بحمدِك ونقَدس لَك قالَ إني أعلَم ما لا تعلَمونَ ﴾ البقرة 30 .

ثم لم يترك – سبحانه وتعالى – الناس فوضى في هذا المضمار ، وإنما هداهم بواسطة الرسل – عليهم الصلاة والسلام – إلى منهج الشورى وطرائقها . وكما أعطانا المثل في حواره مع الملائكة ، ضرب لنا المثل باستشارته الرسول صلى الله عليه وسلم في أمر أمته ، تطييبا لخاطره وتعليما لنا – وهو سبحانه غني عن ذلك – فيما رواه حذيفة قال [1]: (غاب عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ، فلم يخرج حتى ظننا أنه لن يخرج ، فلما خرج سجد سجدة فظننا أن نفسه قد قبضت منها ، فلما رفع رأسه قال :" إن ربي تبارك وتعالى استشارني في أمتي : ماذا أفعل

---

[1] - مسند أحمد 393/5، مجمع الزوائد 287/2، تفسير ابن كثير 122/2

م ؟ فقلت : ما شئت أي رب ، هم خلقك وعبادك . فاستشارني الثانية ، فقلت لـه كذلك ، فقال : لا أحزنك في أمتك ، وبشرني... ") .

واستمر التدرج م إلى أن بلغ مبلغ الكمال الممكن للتجمع البشري، الذي وضعت أسسه سورة الشورى، والسنة القولية والفعلية والتقريرية للرسول صلى الله عليه وسلم .

وعلى رغم تأرجح المسيرة البشرية في الأرض بين الكفر والإيمان ، فإنها في فترات ضلالها وكفرها بقيت متشبثة ببعض معالم الشورى ، ولكنها كانت تطبقها بغير إطارها الإيماني ، وبأساليب خاضعة ـ في غالب الأحيان ـ لأهواء الملوك والأباطرة ، وجنت منها بعض الخير الذي يناسب مقدار التطبيق ومنهجه ؛ من ذلك بلقيس التي استشارت ملأها ـ مجلس شوراها ـ عندما ألقي إليها كتاب سليمان ـ عليه السلام ـ : ﴿ قَالَت ياأيها المَلَأُ إِني أُلْقِي إِلَي كِتاب كَرِيم إِنه مِن سلَيمانَ وإِنه بِاسمِ اللهِ الرحمانِ الرحِيمِ ألا تعلُوا علَي وأْتونِي مسلِمِين قَالَت ياأيها المَلَأُ أَفْتونِي فِي أَمرِي ما كُنت قَاطِعةً أَمرا حتى تشهدونِ قَالُوا نحن أُولُوا قُوةٍ وأُولُوا بأْسٍ شدِيدٍ والْأَمر إِلَيكِ فَانظُرِي ماذَا تأْمرِين قَالَت إِن الْملُوك إِذَا دخلُوا قَريةً أَفْسدوها وجعلُوا أَعِزةَ أَهلِها أَذِلةً وكَذَلِك يفْعلُونَ وإِني مرسِلَةٌ إِلَيهِم بِهدِيةٍ فَناظِرةٌ بِم يرجِع الْمرسلُونَ ﴾ النمل 29 ، 35 .

ومن ذلك استشارة عزيز مصر ملأه حول تأويل رؤياه : ﴿ ياأيها الْملَأُ أَفْتونِي فِي رؤياي إِنْ كُنتم لِلرؤيا تعبرونَ قَالُوا أَضغاثُ أَحلَامٍ وما نحن بِتأْوِيلِ الْأَحلَامِ بِعالِمِين وقَالَ الَّذِي نجا مِنهما وادكَر بعد أُمةٍ أَنا أُنبئُكُم بِتأْوِيلِهِ فَأَرسِلُونِ ﴾ يوسف 43 ، 44 ، 45 ـ .

ومن ذلك استشارة فرعون ملأه ـ على طغيانه وتألهه ـ في أمر موسى ـ عليه السلام ـ : ﴿ قَالَ لِلْملَإِ حولَه إِن هذَا لَساحِر علِيم يرِيد أَنْ يخرِجكُم مِن أَرضِكُم بِسِحرِهِ فَماذَا تأْمرونَ قَالُوا أَرجِه وأَخاه وابعثْ فِي الْمدائِنِ حاشِرِين يأْتوك بِكُلِّ سحارٍ علِيمٍ ﴾ ـ الشعراء 34 ، 35 ، 36 .

ومن ذلك نجاشي الحبشة الذي اتخذ مجلسا للشورى ، وعندما وفد إليه بعث قريش المكون من أشد القرشيين دهاء وحنكة - عبد الله بن أبى ربيعة ، وعمرو بن العاص - للمطالبة بإعادة المسلمين المهاجرين إلى الكفار ، محملاً برشاوى ثمينة لكل البطارقة وأعضاء مجلس الشورى ، كاد ينجح في مسعاه ، لولا أن النجاشي تترس بضوابط الإيمان والأخلاق ، فرفض آراء البطارقة ، وأمر برد رشاوى وفد قريش . قالت أم سلمة - رضي الله عنها - التي روت الخبر[1] : " فخرجا - عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص - من عنده - أي النجاشي - مقبوحين مردوداً عليهما ما جاءا به ، وأقمنا عنده - أي عند النجاشي - بخير دار مع خير جار " .

لقد كان لتشبث النجاشي بالإيمان والقيم والأخلاق ، الأثر البالغ في حماية المسلمين المهاجرين ، وفي إحباط كَيدِ مستشاريه المرتشين ، وهذا يؤكد قاعدة عتيدة في الاجتماع البشري المتحضر ، هي أن أي نظام سياسي لا يمن القيم والمبادئ على سلوك قادته ، ولا يضبطه ضابط الصدق والشفافية ينحط إلى الحضيض ، ويرتكس في حمأة الخزي واللؤم والفساد ، والظلم والنذالة ، على رغم ما يمكن أن يكون لديه من ظروف مواتية ، وقدرات كافية ، وشعارات براقة مرفوعة ، وأهداف لماعة منتحلة ؛ لأنه يسقط في التناقض بين القول والفعل ، مهما كابر وادعى . والأمثلة على ذلك كثيرة من حال الأمة الإسلامية المعاصرة التي تتبادل أكثر دولها - علمانية ودينية ، تقدمية ورجعية - اللاجئين إليها كما تتبادل الخراف والبضاعة ، بل يبلغ ببعضها الانحطاط والخسة إلى تسليم مواطنيها للأجنبي ، وترتكس في الظلم والعسف ارتكاسا يجعل بعض رعاياها يفتقدون الأمن في أغلب بلدان المسلمين بسبب مواثيق التسليم وعقود التعاون الاستخباري ، فيضطرون للّجوء إلى الكيان الصهيوني ، وأمم الغرب المسيحي .

وبذلك تفكك المجتمع المسلم وتمزق طوائف متناحرة ، وحلت بدوله الهزائم في كل ميادين الإصلاح والدفاع ، وأصبح حكامه عبيداً أذلة لكل أمة يتوهمون قدر ا

[1] - سيرة ابن هشام ج 2 ص 289

على حمايتهم ومساعد م على البقاء. مما يوضح قاعدة أساسية في الاجتماع البشري هي أن الغلبة والنصر والتمكين والقوة لا تتحقق لأي دولة إلا بمقدار ما يتوفر فيها من مبادئ الشورى وضعية كانت أو إيمانية . ويؤكد هذا واقع الدول الغالبة في هذا العصر ، التي وفرت لشعو ا حداً أدنى من الكرامة والعدل بممارسـة نـوع مـن الشورى الوضعية الشكلية ، وحال دول الظلم والاستبداد في بلاد المسلمين المنهزمة أمام مجوس الهند ، ويهود الشتات ، ونصارى الغرب ، وعباد الـوثن في إفريقيـا ، و"المتعنترة" على الأطفال والنساء والشيوخ والعراة والجياع والمرضى من مواطنيها .

ولهذا أنزل الله ـ سبحانه وتعالى ـ تشريع الشورى ، جزءاً من آية واحـدة، تشتمل بسياقها القَبلي والبعدي على أهم مبادئ الإيمان ، والعدل ، والأخـلاق ، والعبادة ، يتلقاها المؤمن فيجد فيها توجيها ربانيا نحو مجتمع متكامـل تمثـل فيـه الشورى جزءاً من كلّ ؛ فقال تبارك وتعالى :

﴿ فَما أُوتِيتم مِن شيءٍ فَمتاع الْحياةِ الدنيا وما عِند اللهِ خير وأَبقَى لِلـذِين آمنـوا وعلَى ربهم يتوكلُونَ والذِين يجتنِبونَ كَبائِر الْإِثْمِ والْفَواحِش وإِذَا ما غَضِبوا هـم يغفِرونَ والذِين استجابوا لِربهم وأَقَاموا الصلَاةَ وأَمرهم شورى بينهم ومِما رزقْناهم ينفِقُونَ والذِين إِذَا أَصابهم الْبغي هم ينتصِرونَ وجزاءُ سيئَةٍ سيئَةٌ مِثْلُها فَمـن عفَـا وأَصلَح فَأَجره علَى اللهِ إِنه لَا يحِب الظَّالِمِين ولَمن انتصر بعد ظُلْمِهِ فَأُولَئِك مـا علَيهِم مِن سبِيلٍ إِنما السبِيلُ علَى الذِين يظْلِمونَ الناس ويبغونَ فِي الْـأَرضِ بِغيـرِ الْحق أُولَئِك لَهم عذَاب أَلِيم ولَمن صبر وغَفَر إِن ذَلِك لَمِن عزمِ الْأُمورِ ﴾ الشورى 36 - 43.

والآيات القرآنية الكريمة هذه ، اشتملت على صفات ا تمع الشوروي ، بزهده في زخرف الحياة وطهارته من الفواحش ، وتوكّله على الله وحده ، وتغافره لأخطاء أعضائه ، وتكافله في ميدان التخطيط والتقرير والتنفيذ والإنفاق ، وحل الخلافـات قصاصا وتعويضا وتعافيا ودفعا للظلم .

فإذا تم تطبيق هذه المبادئ قام ا تمع الإسلامي الرشيد عدلا ورحمة ومحبة ونماء ورخاء ، وأمنا من الجوع والظلم والفساد والعسف ومصادرة الحريات، حري ـات الفكر والرأي والاعتقاد والعمل والكسب .

ثم إن الوحي عندما أسس نظام الاجتماع الشوروي وضع له ضوابط وشروطا للنجاح ، لا تخل بطبيعته المرنة ؛ فقيده بوجوب اجتناب الطاغوت ـ وه ـو ك ـل مجاوزة للحد، هوى أو مصلحة ذاتية ، أو سلطانا ـ ، وباتباع كل حسن من القول نصحا أو رأياً ، أو أمراً بالمعروف أو ياً عن المنكر، فقال تبارك وتعالى : ﴿ والذِين اجتنبوا الطاغُوت أنْ يعبدوها وأنابوا إلى اللهِ لَهم الْبشرى فَب ـ شر عِب ـ ادِي ال ـ ذِين يستمِعونَ الْقَولَ فَيتبِعونَ أحسنه أُولَئِك الذِين هداهم الله وأُولَئِك هم أُولُوا الْأَلْبابِ﴾ الزمر17 - 18 ؛ وبذلك أضفت الآية الكريمة على مفهوم الشورى بعداً آخر هو استماع الأقوال والمقترحات والاستفادة منها ، وهو ما وضحه الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ عندما وجه الخطاب إلى ابنه محمد بن الحنفية ق ـ ائلا : " اض ـ مم آراء الرجال بعضها إلى بعض ، ثم اختر أقر ا إلى الصواب ، وأبعدها عن الارتياب، قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه، ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ " .

كما عولج الموضوع نفسه بثلاث آيات أخريات تضبط الممارسة وتضمن له ـ ا التجرد والموضوعية وسلامة القصد و وحدة الصف ، ففي قوله تع ـ الى : ﴿ فَبِم ـ ا رحمةٍ مِن اللهِ لِنت لَهم ولَو كُنت فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضوا مِن حول ـ ك فَ ـ اعف عنهم واستغفِر لَهم وشاوِرهم فِي الْأَمرِ ﴾ ـ آل عمران 159 ـ يحث الوحي على الرفق واللين ، المؤديين إلى جمع الشمل ، و وحدة الصف ، وعلى العفو والتع ـ افي وسلامة القلوب من البغضاء والحقد والخيانة ، وكلها أمراض تعوق ممارسة الشورى على أساس متين ، وقد وردت هذه الآية في سياق إشارته تعالى إلى الذين تولوا يوم أحد ، وبي ـ ـان أسباب توليه ـ ـم وعف ـ وه عنهم : ﴿ إِن الذِين تولوا مِنكُم يوم الْتقَى الْجمعانِ إِنما استزلهم الشيطَانُ بِبعضِ ما كَسبوا ولَقَد عفَا الله عنهم إِن الله غَفُور حلِيم ﴾ ـ آل عمران 155 ـ

وفي قوله تعالى : ﴿ ياأيها الذِين آمنوا كُونوا قَوامِين ِللهِ شهداَء ِبالْقِسطِ ولَا يجرِمنكُم شنآنُ قَومٍ علَى ألا تعدِلُوا اعدِلُوا هو أَقْرب ِللتقْوى ﴾ ـ المائدة 8 ـ يبين تبارك وتعالى أن التباغض والتنافر من عوائق العدل الذي هو الثمرة الطبيعية للشورى وأداء الشهادة ، وأن على المجتمع المسلم أن يطهر صفه من هذه العوائق ؛ وفي قوله سبحانه : ﴿ وإِذَا قُلْتم فَاعدِلُوا ولَو كَانَ ذَا قُربى ﴾ الأنعام 152 ـ يبين الوحي عائقا آخر من عوائق ممارسة الشورى على وجهها السليم ، هو عائق القرابة والولاء العائلي أو القبلي أو الطائفي أو الحزبي ، ويحث على التجرد ، وتسخير الشورى لمصلحة الأمة كاملة ، لا لطائفة أو حزب أو عائلة أو شخص ...

ثم تأتي السنة النبوية فتزيد أمر التجرد وضوحاً بإشارتها إلى تأثير الحاجة في ممارسة الشورى، وضرورة تحرر ممارسيها من مظاهر ضعفهم وأهوائهم، فقال صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه أبو داود:[1] " بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شحا مطاعا ودنيا مؤثرة ، وإعجاب كل ذي رأي برأيه ، فعليك ـ يعني نفسك ـ ... الحديث " وقال أيضا صلى الله عليه وسلم:[2]" تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة ، إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط ، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش ...الحديث " . وجاء في الأثر[3]:" لا تشاور بخيلا في صلة ، ولا جبانا في حرب ، ولا شابا في جارية " . وهذا ما تشير إليه الآية القرآنية :﴿ ومن أَضل ِممن اتبع هواه ِبغيرِ هدى ِمن اللهِ ﴾ ـ القصص 50 ـ .

ذلك لأن الشورى إذا تحكم فيها أصحاب الأهواء سخروها لتحقيق مآربهم، وحماية مصالحهم ، وتحولت بتألّب الانتهازيين والوصوليين والمجرمين وتحيزهم لبعضهم أداة للقمع والظلم والفساد ، واغتصاب سلطة الأمة ، وهو ما أشار إليه

---

[1] - أبو داود 123/4، الترمذي 257/5، ابن ماجه 1330/2

[2] - تفسير القرطبي 141/18، تفسير ابن كثير 1775/4

[3] - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج3 /790 ، رقم 8773 عن طلحة قال: لا تشاور بخيلا في صلة ولا جبانا في حرب ولا شابا في جارية

الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال :[1] " لن تقوم الساعة حتى يسود كل قبيلة منافقوها"، وحين قال[2]:" سيأتي على الناس سنوات خداعات ، يصدق فيها الكاذب، ويكذب فيها الصادق، ويؤتمن فيها الخائن، ويخون فيها الأمين، وينطق فيها الرويبضة " قيل: وما الرويبضة ؟ قال: " الرجل التافه يتكلم في أمر العامة "، وفي رواية : "الفاسق" وفي أخرى " السفيه " .

إنه ما كان للشورى أن تضبط بإطارها العام الذي هو الممارسة الإيمانية ، وبإطارها الخاص الذي هو العدل في الرضى والغضب ، والتحرر من قيود الحاجة والخوف ، لو لم تكن لها الأهمية القصوى في بناء الأمة وإعلاء شأنها ، فهي بنصوص السنة النبوية نصيحة [3]،قال صلى الله عليه وسلم: " الدين النصيحة، الدين النصيحة، قالوا لمن يا رسول الله؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم. وقال:[4]" من جاء يوم القيامة بخمس لم يصد وجهه عن الجنة : النصح لله ولدينه ولكتابه ولرسوله ولجماعة المسلمين " .

والشورى أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، لأن عضو الشورى يبدي رأيه بشجاعة وينتقد الفساد بجرأة ويرشد إلى الصلاح بوضوح ، لقوله صلى الله عليه وسلم [5]: " لا يحقر أحدكم نفسه قالوا يا رسول الله كيف يحقر أحدنا نفسه قال يرى أمرا لله عليه فيه مقال ثم لا يقول فيه فيقول الله عز وجل له يوم القيامة ما منعك أن تقول في كذا وكذا فيقول خشية الناس فيقول فإياي كنت أحق أن تخشى " ، وقوله صلى الله عليه وسلم [6]: " لا يمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق إذا رآه أو سمعه " .

---

[1] - مجمع الزوائد 327/7، مسند البزار 265/4، المعجم الكبير 7/10

[2] - سنن ابن ماجه 1339/2

[3] - البخاري 30/1، مسلم 74/1، صحيح ابن حبان 435/10

[4] - أمالي المحاملي 347/1

[5] - ابن ماجه 1328/2

[6] - المعجم الصغير 32/2

والشورى صدق ووفاء وأداء للأمانة لقوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركُم أنْ تؤدوا الْأمانات إلى أهلها ﴾ ـ النساء 58 ـ ، وقوله صلى الله عليه وسلم [1]" اضمنوا لي ستا من أنفسكم أضمن لكم الجنة اصدقوا إذا حدثتم وأوفوا إذا وعدتم وأدوا إذا أئتمنتم واحفظوا فروجكم وغضوا أبصاركم وكفوا أيديكم " .

والشورى صدقة و زكاة ، لما روي عنه صلى الله عليه وسلم [2]: " ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق".

والشورى شهادة كتمانها خيانة وتحريفها زور ، لقوله تعالى : ﴿ والذين لا يشهدونَ الزور ﴾ ـ الفرقان 72 ـ ، ﴿ ولا تكْتموا الشهادةَ ومن يكْتمها فإنه آثم قَلْبه ﴾ ـ البقرة 283 ـ ، وقوله صلى الله عليه وسلم :[3] " من كتم شهادة إذا دعي لها كان كمن شهد الزور " .

والشورى حزم ، ومظاهرة وتعاون ، ولا حزم أرشد من مشاورة ذوي الرأي واتباعهم ، ولا مظاهرة ولا تعاون أوثق من الاستماع إلى آراء الرجال والاسترشاد بها ﴿ وتعاونوا علَى الْبِر والتقْوى ﴾ ـ المائدة 2 ـ .

والشورى جهاد في سبيل الله لقوله صلى الله عليه وسلم [4]عندما سئل" يا رسول الله أي الجهاد أحب إلي الله قال كلمة حق تقال لإمام جائر" .

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى أن أهمية الشورى في حياة الأمة مما جعل تشريعها يرد بنصوص قطعية الثبوت في القرآن الكريم ، وبنصوص من السنة النبوية قطعية الدلالة ، قولية وفعلية ، مشهورة ومستفيضة ، تكاد تبلغ حد التواتر.

ونظراً لهذه الأهمية التي تكْتسيها الشورى ، في ميدان الاجتماع والسياسة والاقتصاد وإقامة العدل والمساواة ، نزلت سورة باسمها في مرحلة مبكرة من حياة الدعوة

[1] - مسند أحمد 323/5
[2] - فيض القدير 486/5
[3] - المعجم الأوسط270/4، فيض القدير212/6
[4] - سنن البيهقي الكبرى 91/10

الإسلامية ، في المرحلة المكية ؛ فكان نزولها خطوة استراتيجية ضرورية للبناء والتربية ورسم الأهداف البعيدة ، وتقديم ضمانات التوفيق والنجاح ، وتمهيد السبيل لبناء دولة الإسلام وحضارته .

وظل الرسول صلى الله عليه وسلم طيلة حياته الكريمة يدرب الناس على ممارستها، ويحرضهم على الالتزام بها، ويعطيهم من نفسه القدوة - وهو غني عنها بالوحي - إلى أن توفاه الله سبحانه ولم يصادر حريتهم في الاختيار؛ فوضع صلى الله عليه وسلم بذلك أخطر ركيزة سياسية، وأهم آلية لممارسة الشورى بعد انقطاع الوحي بوفاته عليه السلام. لكن كثيراً من المسلمين بعده صلى الله عليه وسلم لم يستوعبوا هذه الدروس والعبر والتوجيهات ؛ أعماهم الهوى والجهل ، وحب السلطة والصراع على المنصب، وأضلهم المال وبهرج الدنيا ؛ فنشأ في الفقه الإسلامي خليط من الاجتهادات المغرضة ، والفتاوى المنحرفة ، وتاه الفقهاء صادقهم وكاذبهم إلا من تولته العناية الإلهية ، في هذا الركام الفقهي المضطرب ، ما بين قائل بحق الحاكم في الاستئثار بالسلطة ، وقائل بالإمام المعصوم ، وقائل بوجوب الشورى ، ومدع عدم إلزاميتها، ومنتحل الشرعية لمجالس الشورى أو أهل الحل والعقد ، أو البرلمان ، أو الشيوخ ، أو الممثلين ، أو النواب ...

ولعل من أبرز العوائق التي حالت دون الفهم الصحيح لموضوع الشورى الإيمانية، وتطوير منهج سليم لممارستها ، ما أنتجه هذا الركام الفقهي المضطرب الذي انتصب حاجزاً بين محاولات البعث الإسلامي الحديث ، وبين حقائق الكتاب والسنة وتوجيهاتهما الرشيدة ؛ ونشير إلى بعض هذه العوائق فيما يلي :

العائق الأول :

عدم القدرة على التمييز الدقيق لما يعنيه لفظ " الأمر" الوارد في الكتاب والسنة فهو أحيانا يرد منسوبا إلى الله تعالى ، فيكون من معانيه الحكم والإذن والقضاء والدين ﴿ قُلْ إِن الْأَمر كُلهُ لِلهِ ﴾ ـ آل عمران 154 ـ ، ﴿ بلْ لِلهِ الْأَمر جمِيعا ﴾ ـ الرعد 31 ـ، ﴿تدمر كُل شيءٍ بِأَمرِ ربها ﴾ ـ الأحقاف 25 ـ ، ﴿ وما

كَانَ لِمؤمِنٍ ولَا مؤمِنةٍ إِذَا قَضى الله ورسولُه أمرا أَنْ يكُونَ لَهم الْخِيرةُ مِن أمرِهِم ﴾ ـ الأحزاب 36 ـ ، ﴿ أتى أمر اللهِ فَلَا تستعجِلُوه ﴾ ـ النحل 1 ـ . وهو ذه المعاني لا مجال فيه للشورى ، وليس للإنسان إلا التسليم والسمع والطاعة ، كما قال صلى الله عليه وسلم :[1]" إنما أنا بشر إذا حدثتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا حدثتكم بشيء من دنياكم فإنما أنا بشر " .

وأحياناً ينسب الأمر إلى شخص واحد فيكون الأمر أمره ، والرأي رأيه ، والقرار قراره ، والشورى في حقه مستحبة ورغيبة ، إن استشار وفق لأرشد أمره ، وإن لم يستشر لم يأثم ، كما في الحديث : [2]" ما خاب من استخار ولا ندم من استشار ولا عال من اقتصد " .

وأحيانا ينسب الأمر إلى شخصين فأكثر مرتبطين بقضية واحدة ، فيوجب عليهما الشرع التشاور للفصل في أمرهما المشترك ، وفض النزاع الناشب بينهما قبل اللجوء إلى القضاء . ومثال ذلك حال النزاع بين الأب والأم حول فطام ابنهما ، والابن مشترك بينهما حيوانيا باشتراكهما المادي في إنجابه ، وقرآنيا بنسبته إلى الأم تارة ﴿والْوالِدات يرضِعن أولَادهن حولَينِ كَامِلَينِ﴾... ـ البقرة 233 ـ ، وإلى الأب تارة أخرى ﴿ وعلَى الْمولُودِ لَه رِزقُهن وكِسوتهن بِالْمعروفِ﴾ البقرة 233 ـ والشورى في هذه الحالة علاج ناجع وحل مرض ، قال تعالى : ﴿ فَإِنْ أرادا فِصالًا عن تراضٍ مِنهما وتشاورٍ فَلَا جناح علَيهما ﴾ ـ البقرة 233 ـ .

وأحيانا كما في سورة الشورى ، يرد الأمر للمسلمين كافة ﴿ ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، أو يرد بالمعنى نفسه عاما معرفا بـ " أل" كما في سورة آل عمران ـ 159 ـ ﴿ فَاعف عنهم واستغفِر لَهم وشاوِرهم فِي الْأَمرِ ﴾ ، ويقصد بذلك جميع قضايا المسلمين الدنيوية المشتركة بينهم ، والتي جعلها الله من

---

[1] - صحيح ابن حبان 202/1

[2] - المعجم الأوسط 365/6

أمرهم ، يتشاورون فيها ويقررون لها ، وينفذون مقتضيا ا في إطار أحكام الشرع وتوجيهاته .

وظاهر هذه الآية أن الأمر للمسلمين كافة ، ليس للنبي وحده ، وليس للحاكم وحده ، كما أن أعضاء الشورى هم جميع المسلمين ، شيبهم وشبا م ، ذكـرا م وإناثهم ، علماؤهم وجهلاؤهم ، فقراؤهم وأغنياؤهم ، ليس لأحد منهم حـق في الأمر أكثر من الآخر ، فهم فيه سواء كأسنان المشط .

وقد أكدت سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته القولية والعملية والتقريرية هذه المعاني، وبشرت ا، وحرضت على الالتزام ا، كما يبدو من الأمثلة التاليـة؛ وهي قطرة من بحر التوجيه النبوي الرشيد :

في غزوة بدر :

ذكر ابن كثير فى تفسيره عن أنس ـ رضى الله عنه ـ قال : استـشار الـنبي صلى الله عليه وسلم الناس في الأسرى ، فقال : " إن الله قد أمكنكم منهم " فقـام عمـ ـر فقال : " يا رسول الله اضرب أعناقهم " ، فأعرض عنه النبي صـلى الله عليه وسلم وقال : " يا أيها الناس إن الله قد أمكنكم منهم ، وإنما هـم إخـوانكم بالأمس" ، فقام عمر فقال : " يا رسول الله اضرب أعناقهم " فأعرض عنه الـنبي صلى الله عليه وسلم ، ثم عاد فقال للناس مثل ذلك ، فقال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ :" يا رسول الله، نرى أن تعفو عنهم ، وأن تقبل منهم الفداء " ، وفي رواية أن أبا بكر قال : " يا رسول الله قومك وأهلك ، استبقهم واستتبهم لعـل الله أن يتوب عليهم " وقال عمر :" يا رسول الله كذبوك وأخرجوك فقـدمهم واضـرب أعناقهم" وقال عبد الله بن رواحة: " يا رسول الله ، أنت في واد كثير الحطـب ، فأضرم الوادي عليهم ناراً ثم ألقهم فيـه " . فسكت رسول الله صـلى الله عليـه وسلم وانقسم الناس ثلاثة آراء ، رأي أبي بكـر ، ورأي عمر ، ورأي عبـد الله

بن رواحة ، ثم اتفق الجميع على أن يخير الأسرى الذين رفضوا الإسلام بين الفـداء والقتل .

ومما يؤكد في هذه الحادثة أن الأمر كان للمسلمين كافة، أن العباس بن عبـد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد وقع أسـيراً في يـد أنـصاري، فأوعدته الأنصار أن يقتلوه، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقـال:" إني لم أنم الليلة من أجل عمي العباس، وقد زعمت الأنصار أ م قاتلوه" ، فقال له عمـ ـر : " أفآتيهم " ، فقال : " نعم "، فأتى عمر الأنصار فقال لهم: " أرسلوا العبـاس "، فقالوا: " لا والله لا نرسله "، فقال لهم عمر: " فإن كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم رضى ؟ "، فقال الأنصار: " فإن كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم رضى فخذه ". فأخذ عمر العباس الى الرسول صلى الله عليه وسلم وأعلن إسلامه.

و ذا يتضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعـد الأمـر للمـسلمين عـ ـامة، فيستشيرهم بقولـه: " أيها النـاس" ثلاث مرات ، ويشركهم في اتخاذ القـرار ، وتحمل المسؤولية، بل ويعد أسر عمه العباس وقتله من أمر المسلمين ، فلا يحرر إلا بمبادرة من عمر .

في غزوة أحد :

استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين كافة في خطة الدفاع عن المدينة المنورة ؛ هل يمكثون فيها للدفاع من داخلها ، أم يخرجون لملاقاة عدوهم في سفح جبل أحد؛ وكان رأي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقـيم المـسلمون بالمدينة ، ويتركوا الكفار حيث نزلوا ؛ فإن أقاموا أقاموا بشر مقام ، وإن هم دخلوا المدينة قاتلوهم فيها .

وكان رأي عبد الله بن أبي بن أبي سلول ـ رأس المنافقين ـ موافقـا لـرأي الرسول صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : " يا رسول الله ، أقم بالمدينة لا تخـرج إليهم ، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا ، ولا دخلها علينـا إلا أصبنا منه ، فدعهم يا رسول الله ، فإن أقاموا أقاموا بشر محبس ، وإن دخلوا قاتلهم

الرجال في وجههم ، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم ، وإن رجعـوا رجعوا خائبين كما جاؤوا " .

وقال رجل من المسلمين :" أخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أنا جبنـا عنـهم ، وضعفنا " ، وقال مالك بن سنان :" يا رسول الله ، نحن والله بين إحدى الحسنيين ، إما أن يظفرنا الله م ، أو يرزقنا الشهادة " ، وقال حمزة : " والذي أنزل عليـك الكتاب لا أطعم اليوم طعاما حتى أجالدهم خارج المدينة " وقال النعمان بن مالك أخو بني سلمة: " يا رسول الله ، لم تحرمنا الجنة ؟ ، فوالله الذي لا إلـه إلا هـو لأدخلنها " ، فسأله صلى الله عليه وسلم : " بم ؟ " فقال النعمان : " إني أحب الله ورسوله ، ولا أفر يوم الزحف " ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " صدقت " . وقـال إياس بن أوس: " يا رسول الله ، نحن بنو عبد الأشهل، نرجـو أن نـذبح ويذبح فينا ، فنصير إلى الجنة، ويصيروا إلى النار، مع أني يا رسول الله لا أحـب أن ترجع قريش إلى قومها فيقولوا:" حصرنا محمداً في صياصي يثـرب وأطامهـا "، فيكون هذا جرأة لقريش، وقال عبد الله بن جحش : " اللهم إني أسألك أن ألقى العدو غداً ، فيقتلوني ثم يبقروا بطني ويجدعوا أنفي وأذني وتسألني: فيم ؟، فـأقول: فيك يا رب ". واتفق جمهور المسلمين على الخروج وألحوا في طلبـه، ولم يزالـوا برسول الله صلى الله عليه وسلم حتى دخل بيته ولبس لأمته ، وخرج عليهم لتنفيذ ما اتفقوا عليه، فندم الناس، وقالوا:" يا رسول الله استكرهناك، ولم يكن لنا ذلك، فإن شئت فاقعد، صلى الله عليك وسلم "، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:" مـا كان لنبي إذا لَبِس لأمته أن يضعها حتى يقاتل " . وخرج المـسلمون الى أحـد، وعددهم ألف ، حتى إذا كانوا بالشوط بين المدينة وأُحد رجع عبد الله بن أبي بثلث الناس ممن اتبعه من أهل النفاق ، وقال : "أطاعهم وعصاني ، ما ندري علام نقتـل أنفسنا هاهنا أيها الناس " .

من هذه الحادثة يتضح أن الشورى شارك فيها كل المسلمين بدون استثناء، كما شارك فيها حوالي ثلاثمائة منافق، وأبدى زعيم المنافقين رأيه بكل حرية، وأن القرار الذي اتخذ وأطاعهم فيه الرسول الكريم كان مخالفا لرأيه صلى الله عليه وسلم.

في غزوة الأحزاب :

لما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم بخروج الأحزاب، استشار المسلمين، فرأى سلمان الفارسي أن يحفر الخندق ، ولم يكن ذلك من عادة العرب ولا عرفوه، فأجمع المسلمون على رأي سلمان وأعجبوا به، وأراد كل فريق أن يضمه إليه، فقال المهاجرون : " سلمان منا " ، وقال الأنصار : " سلمان منا " ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " سلمان منا آل البيت" . ثم قام الجميع لحفر الخندق، وشارك عليه الصلاة والسلام بنفسه في الحفر كأي واحد من المسلمين ، وطال م الأمر، فأخذ المنافقون يبطئون عنهم ، ويتسللون إلى أهلهم بغير إذن ، أما الصادقون فكانوا يحرصون على استئذان الرسول صلى الله عليه وسلم ولو لقضاء حاجتهم ؛ فأنزل الله تعالى في الفريقين قوله : ﴿ إنما الْمؤمِنونَ الذِين آمنوا بِاللهِ ورسولِهِ وإذَا كَانوا معه علَى أمرٍ جامِعٍ لَم يذْهبوا حتى يستأْذِنوه إن الذِين يستأْذِنونك أُولَئِك الذِين يؤمِنونَ بِاللهِ ورسولِهِ ﴾ إلى قوله سبحانه : ﴿ لَا تجعلُوا دعاءَ الرسول بينكُم كَدعاءِ بعضِكُم بعضا قَد يعلَم الله الذِين يتسللُونَ مِنكُم لِواذًا فَلْيحذَر الذِين يخالِفُونَ عن أمرِهِ أَنْ تصِيبهم فِتنةٌ أَو يصِيبهم عذَاب أَلِيم ﴾ النور62 - 63، والحادثة بما أنزل فيها من آيات بينات ، تبين أن أي رأي صائب أدلى به شخص وأجمع عليه المسلمون ، اتخذ قرارا ، وصار أمراً جامعا يسارع الجميع إلى تنفيذه ، كل من موقعه واختصاصه ، ولايخرج عن المشاركة في تنفيذ الأمر الجامع بدون عذر إلا منافق أو خائن .

في حادثة الإفك :

جاءت عصبة الإفك بما جاءت به، في حق أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وأمرها ليس أمراً خاصا بالرسول صلى الله عليه وسلم، بل أمر عام للمسلمين كافة

بصفتها أمهم وزوجة نبيهم ، ينالهم ما ينالها ؛ فحار الرسول صلى الله عليه وسلم في الأمر ، وحار معه صحابته الكرام، فهم لا يعلمون منها إلا خيراً، والذين تولوا كبر الإفك يتحدثون ويبلبلون الصف المسلم ؛ ففزع الرسول الكريم الى الشورى، بعـد أن تأخر عنه الوحي؛ استشار أسامة بن زيد وهو يومئذ صغير السن، فأشار عليـه بالذي يعلم من براءة أهله ، واستشار عليا كـرم الله وجهه ، وقال : " يا رسول الله، لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثير، وإن تسأل الجارية تصدقك"، وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الجارية بريرة فقالت : "والذي بعثـك بـالحق إن رأيت فيها أمراً قط أَغْمصه عليها ، أكثر من أنها جارية حديثة السن، تنـام عـن عجين أهلها فتأتي الدواجن فتأكله" .

ثم جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين ، فتشهد وحمد الله ، وأثـنى عليه بما هو أهله ثم قال : " يا معشر المسلمين ، من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهلي، فوالله ما علمت من أهلي إلا خيراً .... "؛ فثار الحوار حاداً في الأمر، وقال سعد بن معاذ:" أنا أعذرك منه يا رسول الله، إن كان من الأوس ضربنا عنقه، وإن كان من إخوتنا الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك "، فرد عليه سعد بن عبادة:" كـذبت لعمر اللّه، لا تقتله ولا تقدر على قتله، ولو كان من رهطك ما أحببت أن يقتـل"، فرد عليه أسيد بن حضير: " كذبت لعمر الله لنقتلنه "، فتثـاور الحيـان- الأوس والخزرج - حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله صلى الله عليه وسـلم علـى المنـبر يخفّضهم حتى سكتوا، وسكت الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، ثم بعد حين حسم الأمر بالوحي الإلهي، ونزل قوله تعالى مبرئاً أم المؤمنين الطاهـرة الطيبة: ﴿ إِن الذِين جاءُوا بِالْإِفْكِ عصبةٌ مِنكُم لَا تحسبوه شرا لَكُم بلْ هو خير لَكُـم لِكُـلِ امرِئٍ مِنهم ما اكْتسب مِن الْإِثْمِ والذِي تولى كِبره مِنهم لَه عـذَاب عظِـيم ﴾ ـ النور 11 .

وهذا دليل آخر في السنة النبوية علـى أن الشورى لجميع المسلمين بما فـيهم النساء (بريرة)، والغلمان (أسامة بن زيد). وقد روى البغوي بسنده عن عائـشة

رضي الله عنها أنها قالت : " ما رأيت رجلا أكثر استشارة للرجال من رسول الله صلى الله عليه وسلم " .

هكذا كان هدي القرآن الكريم ، وتوجيه الرسول صلى الله عليه وسلم بأقواله وأفعاله وتصرفاته في أمر الشورى التي هي قوام نظام الحكم ، وأسلوبه العملي لتنظيم سلطة المسلمين على أمرهم . وعندما اختار صلى الله عليه وسلم الرفيق الأعلى لم يكن قد اتخذ للأمة مجلسا للشورى، ولا لأهل الحل والعقد ، ولا لأهل الرأي ، ولا للنواب أو الممثلين أو الشيوخ أو البرلمان ، ولم يأمر بذلك أو يرشد إليه ، وإنما ترك الأمر شورى بين جميع المسلمين يتبادلون الرأي ، ويتخذون القرار ، وينبرون لتنفيذه كل حسب قدرته وخبرته .

العائق الثاني :

عدم التمييز بين حدود النبوة وحدود البشرية في بعض تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم ؛ ذلك أنه عليه السلام في الأمور الدينية كان يتصرف بطبيعته النبوية الخالصة ، وفيما عداها كان يتصرف بطبيعته البشرية ، تطييبا لقلوب قومه ، وتأليفا لنفوسهم ، وتهدئة لروع بشريتهم أمام أنوار معصوميته . فكان يستشير كافة المسلمين في القضايا العامة ، وأفردا منهم في القضايا الخاصة ، وفي كل ذلك كان يتصرف في دائرة رسالته الطبيعية التي هي تدريب الناس على تطبيق ما أنزل إليهم ، ويؤسس بذلك أمة يراد لها أن تقيم الشهادة . وما استشارته للخواص إلا في أمور دنيوية تحتاج الى خبرة ليست لدى غيرهم ، أو إلى قدر من السرية يمنع وصولها الى العدو ، في ظروف حصار الجاهلية ، وطور التأسيس الحرج .

وقد استغل بعض وعاظ السلاطين ما ورد عن استشارة الرسول صلى الله عليه وسلم أفرادا بعينهم دون المسلمين ، فأفتوا بأن للحاكم أن يبث في قضايا الأمة وحده ، أو يستشير الآحاد دون أن يلتزم برأيهم ، متجاهلين أن الحكام لا يقاسون على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن التصرفات البشرية للنبي صلى الله عليه وسلم لم تكن إلا لتعليم الناس وتربيتهم ، تحت رعاية الله وعنايته وتوجيهه بالوحي

والإلهام؛ وهو غني بربه عز وجل عن الشورى في كل أموره وأمـور المـسلمين. واستشارته أفراداً أحياناً لا تلغي حق المسلمين الذي نزلت به الآيـات البينـات، وأوضحته السنة النبوية التي كادت تبلغ حد التواتر في الأمثلة السابقة وفي غيرها .

العائق الثالث :

عدم التمييز بين مجتمع إسلامي في طور التأسيس في العهد النبـوي، ومجتمـع إسلامي تكامل بإتمام الرسالة وانتقال الرسول صلى الله عليـه وسـلم إلى الرفيـق الأعلى؛ مجتمع أفراده مازالوا حديثي عهد بالإسلام، وقد خرجوا فجأة من جاهلية كان الرجل فيها يصنع آلهته، ويئد ابنته. والنبي صلى الله عليه وسلم مطالب بأن يبني بمثل هؤلاء أمة هي خير أمة أخرجت للناس، تكون وسطا وشاهداً وهاديا لهـم إلى صراط مستقيم؛ وعليه أن يطهر البناة ويزكيهم، ويعلمهم ويدر م ويبني م ويجاهد م في آن واحد؛ ودون أن يـتأثر البناء سلباً بضعف خِبرة البنائين وقلة مهـار م. ولذلك كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشيرهم في حدود طاقتهم الاستيعابية، ويرفع قدر م على التفكير والتحليل والاستنتاج والاستنباط متدرجاً م من البسيط إلى المركب ، ومن الجزئي إلى الكلي ومن المثال إلى القاعدة ، ويشجعهم علـى اتخاذ القرارات، وتحمل مسؤولية اختيارا م سلبا وإيجابا برفق وتؤدة، حتى إذا بلغوا سن الرشد وتحول البناة المبتدئون إلى عباقرة، واكتمل نزول الوحي، ودعهم صـلى الله عليه وسلم واختار الرفيق الأعلى، وبدأت بذلك المرحلة الراشدية التي كانـت مدرسة نموذجية لأجيال المسلمين المتعاقبة ، ونبراسـا يحتـذى بـه ، ومـشكاة يستضاء بنورها .

وقد استغل بعض المغرضين هذا الفرق بين ا تمعين ، ا تمع المتنامي في طـور التأسيس، وا تمع المتكامل بعد تمام الوحي والتربية النبوية، فأخذوا يتـصرفون في السنة النبوية قولاً وفعلاً وتقريراً، بأسلوب انتقائي، ويختارون منها ما يتيح لهم تبرير مصادرة أمر المسلمين، وتأويل تصرفات الحاكمين .

العائق الرابع :

عدم توخي الحذر والدقة عند استنباط الأحكام من النصوص، ما تواتر منـها وما اشتهر وما صح أو ضعف، أو كان حول قاعدة كلية أو قاعـدة جزئيـة، أو كانت به علة بالمتن أو السند، أو كان يتعارض مع القرآن الكريم، والتصرف مـن خلال ذلك بعقلية من يبحث عن حجة توافق هواه .

والحال أن الأحاديث النبوية المتعلقة بالحكم والسياسة، لـم يصلنا منها إلا النـزر اليسير بسبب إرهاب الحكام وجبرو م؛ وما بلغنا منها أ كه بعض المحدثين الموالين للأنظمة القائمة ، تنقيبا عن العلل ومبررات الجرح ، وما عجـزوا عـن تـضعيفه وإعلاله أحاطوه بمرويات أخرى ضعيفة أو بينة الوضع والنكارة من أجل صرفه عن معناه ، ثم أجهزوا عليه بأقوال نسبت الى الصحابة أو التابعين رضي الله عنهم مثـل ما نسب لابن عمر رضي الله عنه من قول : " نحن مع من غلب "، وما لم يجدوا له حديثا صحيحا يلوى عنقه ، استشهدوا له بحديث ضعيف أو بين النكارة ، مثل ما فعله بعضهم عند محاولته تكريس مفهوم احتكار الشورى ، اعتمادا على حديث لا يصح، روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أخرجه الدارمي ، قـال [1]: أخبرنـا محمد بن المبارك ، ثنا يحي بن حمزة ، حدثني أبو سلمة ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم سئل عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة ، فقال : " ينظر فيه العابدون من المسلمين " . والحديث لا يعتد به ، لأنه مرسل ، ومتعارض مع القرآن الكريم : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، ومع الحديث الذي يعد فيه الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أعلم بأمور دنياهم[2] ، ومع فعله صلى الله عليه وسلم ؛ إذ أشرك المنافقين في الشورى يوم أحد .

---

[1] - الدارمي 61/1، مفتاح الجنة 58/1

[2] - شرح سنن ابن ماجه 2/1، الإحكام لابن حزم 128/5

كما أن بمتنه ما يومئ إلى ضعفه ، وهو تصنيفه المؤمنين الى عابدين وغير عابدين ، والمؤمنون مبدئيا كلهم عابدون ، وليست فيهم طبقات دينية كما عند اليهود والنصارى وا وس .

العائق الخامس :

عدم التثبت عند تحديد معنى كلمة " أولي " في قوله تعالى ﴿ ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الْأمر منكُم فَإِنْ تنازعتم في شيءٍ فَردوه إلى اللهِ والرسول إنْ كُنتم تؤمنونَ باللهِ والْيومِ الْآخِر ذَلك خير وأحسن تأْويلًا﴾ النساء 59.

وقد فسر الآية بعضهم بوجوب طاعة الحكام ملوكا ورؤساء ، معتبرين أن كلمة " أولى " جمع مفرده وليّ من الولاية ، ثم حاولوا تكريس هذا المعنى بإيراد أحاديث نبوية لا علاقة لها بالموضوع ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم [1]: " لا نكاح إلا بوليّ " ، وقوله [2]: " أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل " ، وقياس النظام السياسي للأمة المسلمة على زواج المرأة ، ومسؤولية وليها عنها . وخلص بعضهم من هذا القياس الفاسد إلى أن الشورى واجبة على الحاكم وحده ، إن قام ا وفّى، وإن لم يقم أثم وحده ، وذهب بعضهم إلى أ ا مستحبة في حقه ، وليست واجبة . وهو ما ذهب إليه الشافعي حيث قاس الأمر على قوله صلى الله عليه وسلم [3]: " البكر تستأذن " أي عند الزواج ، قال الشافعي : " لو أجبرها أبوها على الزواج جاز " . وقد رد هذا الرأي الفخر الرازي ، وقال:" القياس في مواجهة النص باطل، كما أن المقيس عليه عند الشافعي باطل أيضا؛ لأن الصحيح أنه لا يجوز للأب أن يجبر ابنته على الزواج؛ لأن هذا مخالف لنص الحديث المذكور".

---

[1] - صحيح ابن حبان 386/9، البخاري 1970/5، ابن ماجه 605/1، سنن الترمذي 416/3

[2] - الترمذي 407/3

[3] - البخاري 2556/6

وهكذا بعد أن انتزعوا " أمر" المسلمين منهم ، وجعلوه بيد الحاكم ، بدعوى أنه وليّ الأمة الإسلامية ، أو البكر التي إذنها صماتها ! ؛ زادوا الطين بلة فاختلفوا في حكم نتيجة هذه الشورى المبتدعة ، وذهب بعضهم إلى أنها ملزمة إذا ما (أقدم) عليها الحاكم و (تورط فيها) طواعية . ورأى بعضهم أنها مجرد استطلاع لرأي بعض الفقهاء المقربين والموالين وليس عليه العمل بها ، لأنه سيحاسب وحده يوم القيامة ، وعليه أن يعمل برأيه الذي يحاسب عليه ، لا برأي الآخرين الذين لا حساب عليهم .

إن كلمة " أولي" في اللغة العربية ليست بمعنى أولياء ، ولكنها اسم جمع بمعنى "ذوي " ، وواحده " ذو" على غير قياس ، فلا واحد لـ " أولي " من لفظها، وذلك مثل : الخيل مفردها حصان ، الإبل مفردها : جمل ، والنساء مفردها : امرأة. ومعنى الآية الكريمة : ﴿ وأُولِي الْأَمرِ مِنكُم ﴾ هو: " ذوي الأمر أو أصحاب الأمر " ، وهو نفس المعنى للفظ "أولي " في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا جاءَ وعد أُولَاهما بعثْنا علَيكُم عِبادا لَنا أُولِي بأْسٍ شدِيدٍ فَجاسوا خِلَالَ الديارِ وكَانَ وعدا مفْعولًا ﴾ ـ الإسراء 5 ـ ، وقوله :﴿ قُلْ لِلْمخلَّفِين مِن الْأَعرابِ ستدعونَ إِلَى قَومٍ أُولِي بأْسٍ شدِيدٍ تقَاتِلُونهم أَو يسلِمونَ ﴾ ـ الفتح 16 ـ ، وقوله : ﴿ قَالُوا نحن أُولُوا قُوةٍ وأُولُوا بأْسٍ شدِيدٍ ﴾ النمل 33 ـ ، وقوله : ﴿ وأُولُوا الْأَرحامِ بعضهم أَولَى بِبعضٍ فِي كِتابِ اللهِ ﴾ الأنفال 75 ـ .

إن أولي الأمر في هذه الآية الكريمة هم المسلمون عامة كما يفسر ذلك قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38. ولو كان المعنى: إطاعة الحاكم وأن الأمر له، لقيل:" وأطيعوا الرسول وذا الأمر منكم "، لأنه لا يكون في الزمان الواحد والمكان الواحد عند الفقهاء إلا إمام واحد، أما وقد وردت الآية ﴿ وأَطِيعوا الرسولَ وأُولِي الْأَمرِ مِنكُم ﴾ بالجمع، أي ذوي الأمر وأصحابه، فلا يمكن حملها على الحاكم؛ لأن حمل الجمع على المفرد خلاف الظاهر .

ولعل مما يجعل معنى الآية ملتبسا على بعضهم، اعتبارهم أن حرف الجر " من " في قوله تعالى : ﴿ وأولي الأمر منكم ﴾ للتبعيض، في حين أنها وردت هنا لبيان الجنس، لا للتبعيض، كما في قوله تعالى : ﴿ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرةً وأجرا عظيما ﴾ الفتح 29 ، وفي قوله تعالى ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ﴾ النور 55، وقوله تعالى ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ الحج 30 ، وقوله تعالى: ﴿ يحلونَ فيها من أساور من ذهبٍ ﴾ الكهف 31 .

وبما أن علامة " من " البيانية أن يصح الإخبار بما بعدها عما قبلها، أي أن يصح وقوعها صفة لما قبلها، وأن يناسب وضع " الذي " موضعها، فنقول : "الرجس هي الأوثان "، ونقول: " الأساور هي ذهب "، ونقول أيضا : " الذين آمنوا وعملوا الصالحات الذين هم أنتم "، ونقول أيضا : " أولو الأمر" هم ضمير الخطاب في"منكم" أي : " أولو الأمر الذين هم أنتم " .

ثم إن الأمر بالطاعة للرسول صلى الله عليه وسلم ولأولي الأمر ، جاء مطلقا وعلى سبيل الجزم . وكل ما ورد الأمر بطاعته على سبيل الجزم والإطلاق لابد أن يكون معصوماً ؛ والرسول صلى الله عليه وسلم معصوم ، والحكام غير معصومين ؛ بل إن آحاد المسلمين كلهم غير معصومين . والعصمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تجعل إلا لإجماع الأمة في قوله صلى الله عليه وسلم :[1]" لا تجتمع أمتي على ضلالة " ؛ فجاز أن يحمل تعبير " أولي الأمر " على إجماع المسلمين في قضاياهم الدنيوية [2] ، أي ما تنعقد عليه كلمتهم بعد تشاورهم ؛ كما فعل عمر بن الخطاب في أرض سواد العراق . لا سيما والحديث المذكور في غاية الاستفاضة وكاد يبلغ مرتبة التواتر المعنوي ، وقد عده الغزالي أقوى وأدل على المقصود في الموضوع،

[1] - مجمع الزوائد 221/7

[2] - التفسير الكبير للفخر الرازي 10 / 144

فقال [1] :(فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صـلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى فى عصمة هذه الأمة من الخطأ؛ واشـتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة، كعمر وابن مسعود وأبى سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره، من نحو قوله صلى الله عليه وسلم: " لا تجتمع أمتي على ضـلالة ، ولم يكـن الله ليجمع أمتي على الضلالة ، وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمـتي علـى الـضلالة فأعطانيها ،ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعو م تحيط مـن ورائهم ، وإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد ، وقوله صـلى الله عليـه وسلم : يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ ، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم ، وروي لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصا م من لأواء ، ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقـد خلع ربقة الإسلام من عنقه ، ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية ". وهـذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا ، لم يدفعها أحد مـن أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة تحتج ا في أصول الدين وفروعه فإن قيل: فما وجه الحجة ودعوى التواتر فى آحاد هذه الأخبار غير ممكن، ونقل الآحاد لا يفيد العلم ؟، قلنا فى تقرير الحجة طريقان: أحدهما أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة، وإن لم تتواتر آحادها.)

ويؤكد السرخسي فى أصوله [2] الكلام نفسه بقوله : " الآثار في هـذا البـاب كثيرة تبلغ حد التواتر لأن كل واحد منهم إذا روى حديثا فى هذا الباب سمعـه فى جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنـزلة المتواتر ".

---

[1] - المستصفى للغزالي 1 / 175

[2] - 1 / 299

كما أن الاختلاف الواقع بين العلماء ، متقدميهم ومتأخريهم ، فى تفسير معنى "أولي الأمر" يحول دون الحسم فى صرفها إلى أي جهة ادعيت ، سواء فى ذلك أهل القرآن والعلم كما ذهب إليه جابر بن عبد الله ومجاهد والإمام مالك ، أو الفقهاء والعلماء كما ذهب إليه الضحاك ، أو أصحاب السرايا كما فهمها ميمون بن مهران ومقاتل والكلبي ، أو أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس ، كما قال ابن كيسان ، أو العلماء في قول لابن عباس ، أو الأمراء كما نسب لأبى هريرة وابن عباس فى بعض أقواله ، أو أهل الحديث أو أهل الاجتهاد كما يذهب إليه بعض المتأخرين.

بل حتى في حال تقييد المعنى بسبب النزول ، فإن الآية الكريمة لا تؤدي معنى وجوب طاعة من زعم بعض الفقهاء وجوب طاعتهم. لأنها نزلت فى أمير عين بطريقة شرعية ، من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولم يغتصب الإمارة بالسيف، ولم يرثها عن أبيه أو جده من وراء ظهر الأمة وبغير رضاها. ومع ذلك عندما عصى الجنود الأمير الشرعي للسرية عبد الله بن حذافة السهمي الذي أوقد نارا وأمرهم بالتقحم فيها، صوب الرسول صلى الله عليه وسلم عصيانهم وقال لهم: "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. قال تعالى : ﴿ولَا تقْتُلُوا أَنفُسكُم ﴾" النساء29، وفى رواية: "لو دخلتموها ما خرجتم منها أبدا إنما الطاعة فى المعروف "[1].

وعلى افتراض أن الآية خاصة بالحكم والحكام - وهو احتمال غير مسلم به - فينبغي تقييدها بقيدين : أولهما قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، أي أن الطاعة الواجبة طاعة تنفيذ لما تقرره الأمة بواسطة الشورى العامة ، وليست طاعة لقرارات فردية يتخذها الحكام وحدهم أو بمشورة مع خاصتهم وبطانتهم.

وثانيهما أن يكون وصول الحكام الذين تجب طاعتهم إلى السلطة شرعيا، وطبقا لتعاليم الكتاب والسنة . أي بالاختيار الحر من قبل الأمة . ولا عبرة بما يهرف به

[1] - تفسير ابن كثير 518/1، مسند البزار 203/2

بعض الفقهاء من وجوب طاعة أئمة الغصب والغلبة ؛ لأنه لا حجة إلا فيما ورد قرءانا وسنة صحيحة ، والرسول صلى الله عليه وسلم أشار إلى ذلك في الحديث الذي رواه الحاكم في المستدرك وصححه: " لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد "[1].

كما ذكر الفخر الرازي فى تفسيره [2] أن هذه الآية الكريمة قد اشتملت على أصول الفقه كاملة ، وهي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وأغلقت الباب في وجه ما ابتدعه الفقهاء من استحسان واستصلاح ومقاصد وغيرها . ففيها أمر باتباع الكتاب : ﴿ أَطِيعوا الله ﴾ ، وباتباع السنة : ﴿ وأَطِيعوا الرسولَ ﴾ ، وبالإجماع :﴿ وأُولِي الْأَمرِ مِنكُم ﴾ ، أي ما تجمع عليه الأمة .

أما القياس ففي قوله تعالى :﴿ فَإِنْ تنازعتم فِي شيءٍ فَردوه إِلَى اللهِ والرسول ﴾ أي : إذا لم تجدوا حكما لقضية معينة في الكتاب والسنة والإجماع فردوه إلى الكتاب والسنة بالقياس على الأحكام المشابهة له فيهما ، ولا تردوه إلى غيرهما من استحسان ومقاصد ومصالح مرسلة ، وعرف ... الخ .

وغني عن القول أن الإجماع نوعان ، إجماع في الأحكام الشرعية العملية خاص بالمجتهدين من العلماء والفقهاء ، وإجماع في القضايا الدنيوية بواسطة الشورى يعد أمراً للأمة كلها .

ولئن كان الخلاف حول حجية الإجماع كأصل من أصول الفقه وإمكانية انعقاده ، قائماً بين العلماء ؛ فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه حجة ، وأنكره النظّام من المعتزلة ، والخوارج ، والظاهرية - فيما عدا إجماع الصحابة - ؛ وربط الشيعة حجيته برأي المعصوم ، فإن غاب المعصوم فلا حجية له . وقيل إجماع الأمة متعذر ، وقيل خصوص المجتهدين من الأمة في كل عصر ، وقيل إجماع أهل المدينة كما يذهب إليه مالك ، وقيل إجماع أهل الحرمين ، أو أهل

---

[1] - مسند أحمد 76/1

[2] - التفسير الكبير للفخر الرازي 10 / 143

المصرين الكوفة والبصرة ، إلى غير ذلك من الأقوال ... ؛ فإن خلافهم في الأمر راجع إلى اختلافهم في مستند ادعائهم الحجية أو إنكارها ، وهو الاختلاف في صرف معنى لفظ (الأمة) في حديث العصمة : " لا تجتمع أمتي على ضلالة " ، وعدم وضوح معنى الإجماع الفقهي في الآيات القرآنية التي يستدلون ا ومنها :

ـ قوله تعالى : ﴿ ومن يشاقِق الرسولَ مِن بعدِ ما تبين له الْهدى ويتبِع غَير سبِيلِ الْمؤمِنين نولِهِ ما تولى ونصلِهِ جهنم وساءَت مصِيرا ﴾ النساء 115 ـ .

ـ وقوله تعالى : ﴿ وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيدا ﴾ البقرة 143 ـ .

ـ وقوله تعالى : ﴿ كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عن الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ ﴾ آل عمران 110 ـ .

أما إجماع الأمة في قضاياها الدنيوية فلا يتصور فيه خلاف ؛ لأن مستند حجيته واضح من القرآن الكريم﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، وبينٌ من السنة القولية والفعلية للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن عصمة الأمة التي لا يستطيع ردها أحد ، لاستفاضة أحاديثها ، وأحاديث الجماعة ولزومها . مما يؤيد ما نفهمه من أن هذا الإجماع حجة، على الإمام تنفيذ مقتضاه، ويمنع صرف لفظ " الأمة " عن ظاهره، أو حمله على إجماع المجتهدين عامة، أو على مجتهدي بلد، أو مذهب، أو طائفة . مما قد يتخذ ذريعة لإضفاء الشرعية على مجالس الشورى ، أو الممثلين أو النواب أو البرلمان.

العائق السادس :

عدم التثبت في فهم الأحاديث النبوية ، الواردة حول موضوع الطاعة ، وقد صح أن الرسول صلى الله عليه وسلم رغّب في طاعة الأمراء لما أخرجه البخاري في

صحيحه :[1] " من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطـع الأمير فقد أطاعني ، ومن يعص الأمير فقد عصاني ، وإنما الإمام جنـةٌ يقاتل مـن ورائه ويتقى به " .

إلا أن الأمير ـ أمير الحرب ، أو أمير البعثات والسرايا ـ كان يعين مباشـرة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم وهو المقصود بالحديث .

أما الولاية العامة ـ الإمامة أو الخلافة ـ التي قيست على إمارة الحرب وإمامة الصلاة ، فهي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من أمر المسلمين ، تختارها الأمة بملء إرادتها ، وكامل حريتها ، ولا تفرض عليها فرضا . وهذا ما مهد له الرسول صلى الله عليه وسلم وأرشد إليه بتركه تعيين خليفة للمـسلمين بعـد وفاتـه ، وبإشارته إلى أن الأمر مفوض لاختيار الأمة في عدة أحاديث ، منها قوله لعائـشة الصديقة ـ رضي الله عنها ـ :[2] " يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر " ، ومنـها مـا أجاب به عندما قيل[3]: " يا رسول الله ، من نؤمر بعدك ؟ " ، فقال : " إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أمينا زاهداً في الدنيا راغبا في الآخرة ، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويـا أمينا ، لا يخاف في الله لومة لائم ، وإن تؤمروا عليا ـ ولا أراكم فاعلين ـ تجدوه هاديا مهديا ، يأخذ بكم الطريق المستقيم "، وبحرصه صلى الله عليه وسلم على أن يبقى الاستخلاف بعده قضية بشرية ومن أمر المسلمين عامة، في الحديث الحـسن الذي أخرجه كل من البغوي في مصابيح السنة والترمذي في مناقب حذيفة، قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن، قال : أخبرنا إسحاق بن عيسى عن شريك عن أبي اليقظان عن زادان، عن حذيفة قال[4]: قالوا: "يا رسول الله لو استخلفت ؟"، قال: "إن أستخلف عليكم فعصيتموه عذبتم، ولكن ما حدثكم حذيفة فصدقوه ، ومـا

[1] - البخاري 1080/3، مسلم 1466/3

[2] - المستدرك على الصحيحين 542/3، شرح النووي على مسلم 91/11

[3] - الأحاديث المختارة 86/2، مجمع الزوائد 176/5

[4] - الترمذي 675/5

أقرأكم عبد الله فاقرؤوه " ؛ وبتشديده صلى الله عليه وسلم الإنكار على مـن أم قوماً وهم له كارهون بقوله صلى الله عليه وسلم :

ـ " ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة إمام قوم وهم له كـارهون وامـرأة باتـت وزوجها عليها غضبان وأخوان متصارمان" [1].

ـ وفي رواية أنس : " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثـة : رجـل أم قوماً وهم له كارهون ، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط ، ورجل سمع (حـي على الفلاح) ثم لم يجب "[2] .

والمعنى نفسه ورد فيما أخرجه أبو داود عن عبد الله بن عمر في الثلاثة الذين لا تقبل منهم صلاة ، وأولهم من تقدم قوما وهم له كارهون .

وورد فيما أخرجه بإسناد صحيح ورجاله ثقات ، ابن ماجة عن عبد الله بـن عباس ، في الثلاثة الذين لا ترتفع صلا م فوق رؤوسهم شبراً ، وأولهـم رجـل أم قوماً وهم له كارهون ، وعن عبد الله بن عمرو في الرجل يؤم القـوم وهـم لـه كارهون .

ومع ذلك حاول التعرض لهذه الأحكام بالتأويل بعض مضللي الفقهاء ممن أشار إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة ، منها ما روته أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ ، وقال عنه الحاكم : صحيح الإسناد ولا أعرف لـه علة ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [3]: " ستة لعنتهم ولعنـهم الله، وكل نبي يجاب : الزائد في كتاب الله ، والمكذب بقدر الله ، والمتسلط بـالجبروت ليعز من أذله الله ، ويذل من أعزه الله ، والمستحل من عترتي ما حرم الله ، والتارك لسنتي"

---

[1] - صحيح ابن حبان53/5

[2] - الترمذي 191/2

[3] - صحيح ابن حبان 60/13

وفى الحديث المتفق عليه، قال رسول الله صلى الله عليـه وسـلم [1]: "إن الله لا يـ ع العلم بعد أن أعطاهموه انتزاعا ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهـم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون ".

وفي الحديث الذي أخرجه الخطيب عن أبى هريرة [2]: " يكون في آخر الزمـان أمراء ظلمة ، ووزراء فسقة ، وقضاة خونة ، وفقهاء كذبة ، فمن أدركهـم فـلا يكون لهم عريفا ولا جابيا ولا خازنا ولا شرطيا " . وهو حديث ضعيف ، ولكن الواقع الذي نعيشه حاليا صحح معناه .

والمعنى نفسه ورد فيما رواه الطبراني بإسناد حسن مـن حـديث أبي الوليـد الطيالسي عن أبي عزة الدباغ عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة الباهلي مرفوعا : " سيكون أمراء من أمتي يقرؤون القرآن ، لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين مروق السهم من رميه ، شر قتلى تحت أديم السماء ، طوبى لمن قتلهم وقتلوه" [3] .

وهذا ما عليه حكام المسلمين منذ أمد بعيد ظلم وفسق ، وفجور وتأييد مـن كذبة الفقهاء الذين لم يشترطوا في الإمامة أي شروط دينية أو عقلية أو خلقيـة ، كما هو شأن أبى يعلى الحنبلي في كتابه الأحكام السلطانية ؛ حيث عـد المتغلـب بسيفه على الأمة إماماً شرعيا ولو لم تتوفر فيه الشروط ، محتجاً بما روي كذبا عن عبد الله بن عمر: " نحن مع من غلب " ، وبما قال أحمد بن حنبل من رواية عبدوس بن مالك القطان : " ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة ، وسمي أمير المـؤمنين ، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فـاجراً ، فهو أمير المؤمنين " ثم تجاوز كل ذلك إلى الإفتاء بأن فسق المعتقد وفسق السلوك لا يمنعان من انعقاد الإمامة ابتداء ولو بدون غلبة ، مستشهداً بأحمد بن حنبل الـذي

---

[1] - صحيح البخاري 2665/6

[2] - المعجم الصغير 340/1، الفردوس بمأثور الخطاب، المعجم الأوسط 277/4

[3] - جامع المسانيد والسنن لابن كثير 13 / 106

كان يدعو المعتصم العباسي أمير المؤمنين ، وهو سكير وأمي ، وفاسد العقيدة يقول بخلق القرآن .

والحقيقة أن أبا يعلى الحنبلي ومن على شاكلته من معاصريه ، كانوا متـأثرين بعاملين اثنين :

ـ أولهما: حركة تعريب تراث الأمم السابقة وما كتب بأقلام يهود أو نصارى أسلموا لأهداف سياسية ودينية، مثل اليهودي (ابن رابين) الذي أسلم علـى يـد المعتصم، وألف له كتاب (الدين والدولة)، موهماً فيه أنه يحاول إثبات نبوة محمـد صلى الله عليه وسلم من خلال التوراة والإنجيل المحرفين المنسوخين بالقرآن ، ومـا يريد في الواقع إلا أن ينفي التحريف عنهما ـ التوراة والإنجيل ـ ويستدرج علماء المسلمين لاتخاذهما مرجعا عقديا .

ـ وثانيهما : أن ملوك العباسيين كانوا حديثي عهد بعقيـدة أهـل الـسنة والجماعة، بعد أن تحرروا من هيمنة المعتزلة التي دامت ما بـين عهـدي المـأمون والمتوكل ، كما كانوا يواجهون تحديا كبيراً بقيام الدولة الفاطمية الـشيعية ، ممـا جعل فقهاء عصرهم ـ أبا يعلى ومن على شاكلته ـ يحاولون توطيـد حكمهـم وتثبيتهم على عقيدة أهل السنة والجماعة ؛ وليس من سبيل إلى ذلك إلا بأن يسلموا لهم بما ليس لهم من حقوق ويرتبوا على كاهل الرعية ما ليس عليها أن تتحمله .

وهذا ما وقعت فيه المسيحية فى أول عهدها ، عندما عجزت عن تغيير الأنظمة السياسية الوثنية القائمة آنئذ ، فعملت على التقرب إليها وخدمتها ، والـدعوة إلى طاعتها ، حتى إن بولس في رسالته لأهل (رومية) في الإصحاح الثالـث عـشر يقول: "لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة ، لأنه لـيس سـلطان إلا مـن الله ، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله ... أفتريد أن لا تخـاف الـسلطان ؟ افعـل الصلاح فيكون لك منه مدح ، لأنه خادم للإصلاح ... لكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثا، إذ هو خادم الله للإصلاح ، منتقم للغضب " .

بل إن أقوى البابوات في القرون الوسطى ـ جريجوري ـ يدعو إلى أن يطيع الناس الحاكم ولو كان سيئا ، ويحتم عليهم الامتناع عن محاولة نقد الحكام أو مناقشتهم الحساب أو ذكرهم بسوء ، لأن ذلك يغضب الله وينبغي التوبة منه ، وهو ما ذهب إليه أبو يعلى الحنبلي فى كتابه" الأحكام السلطانية " .

إن الطاعة، بنص الأحاديث النبوية المتعددة إذا ضمت إلى بعضها وكمل بعضها بعضا، واجبة على الأمة لإمامها الذي اختارته بإرادتها الحرة ، وتوفرت فيه شروط التقوى والكفاية العلمية والبدنية والسلوكية ، وقادهم بكتاب الله . فإن اختارت الأمة إمامها وجب عليها طاعته في ثلاثة أمور، أولها : الأحكام الشرعية، لأن طاعته فيها من طاعة الله ورسوله ، وثانيها : تنفيذ القرارات التي أصدرتها الأمة بواسطة الشورى ، وثالثها : الإجراءات الإدارية والتنظيمية المتعلقة بتطبيق الأحكام الشرعية وقرارات الأمة ، لأن الطاعة في هذه الإجراءات ضرورية لحفظ كيان الأمة ولتنفيذ قراراتها ، ولأن الأمة عندما تطيعه في هذه الأمور كلها إنما تطيع فى الحقيقة نفسها ، وتنفذ إرادتها ؛ فهي التي اختارت الإسلام ديناً ، وارتضت أحكامه ، وأمرت بتطبيق شريعته ، وهى التي اتخذت قراراتها الدنيوية وأمرت بتنفيذها ، وهي التي صعدت بالاختيار الحر إمامها ورجال السلطة الإدارية معه ، ليقوموا بخدمتها وتنفيذ إرادتها ، والإمام بذلك مع مجموع رجال السلطة والإدارة مجرد خدام لها تحت الأمر والطاعة .

في هذا الإطار الواضح الصلب تقع أحاديث النبي الخاصة بالطاعة ، وهو ما أشار إليه علي كرم الله وجهه: " حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ، ويؤدي الأمانة ، فإن فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا " .

ولا عبرة بكون الإمام المنتخب بإرادة الأمة أبيض أو أسود كأن رأسه زبيبة ؛ لأن الأمة هي التي اختارته كذلك ، وعليها طاعته ، وهو على ما اختارته عليه من أوصاف ، ولا عبرة بكونه قد يجلد ظهر بعض أفراد الأمة ؛ لأن الجلد لا يكون إلا

إقامة لحدود الله في جرائم معينة كالزنا والسكر والقذف ، وطاعته في إقامة الحدود طاعة لله . أما فيما عدا إقامة الحدود فليس له أن يجلد أحداً ...

وقد شغب على هذه المعاني الأصيلة في الكتاب والسنة بعض وعاظ الـ سلاطين بتأويلات خاطئة مغرضة لأحاديث نبوية صحيحة ، منها :

ـ ما أخرجه مسلم عن عرفجة قال [1]" سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنه سيكون هنات وهنات ، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع ، فاضربوه بالسيف كائنا من كان " وهذا الحديث آية في السمو ، وهو حجة لنا في الموضوع، وحجة على وعاظ السلاطين. والفساد ـ بنص الحديث ـ إذا استشرى وبلغ حداً يهدد وحدة الجماعة يجب استئصاله كائنا من كان مصدره .

ـ ومنها قول الرسول صلى الله عليه وسلم : [2]" اسمعوا وأطيعوا ، فإنما عليهم ما حملوا ، وعليكم ما حملتم ".

ـ وقوله صلى الله عليه وسلم : [3]" سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرو ا . قالوا فما تأمرنا ؟ ، قال: أدوا إليهم حقهم ، وسلوا الله حقكم ".

ـ وقوله صلى الله عليه وسلم : [4]" من رأى من أميره شيئا يكرهـ ه فليصبر ، فإنـ ه ليس أحـ د يفارق الجماعة شبراً فيموت ، إلاّ مات ميته جاهلية ".

وهذه الأحاديث الشريفة الصحيحة وغيرها مما في معناها لا تتعارض مـ ع مـ ا ذهبنا إليه سابقا ؛ إذ الإمام كغيره من الناس غير معصوم ، وكل ابن آدم خطّـ اء، وخير الخطّائين التوابون؛ وتصرفاته ـ في مقياس الأخطاء ـ على ثلاثة مستويات :

ـ أبسطها أخطاء شخصية لا ذنب فيها ولا تضر الأمة ، بل منها ما يختلف في تصنيفه الناس ، يذهب بعضهم إلى أ ا فضيلة ، وبعضهم إلى أ ا غير ذلك ، ومثال

[1] - صحيح مسلم 1479/3
[2] - مسلم 1474/3
[3] - البخاري 2588/6
[4] - البخاري 2612/6، مسلم 1477/3

ذلك : شدة عمر بن الخطاب وليونة عثمان بن عفان ـ رضـي الله عنـهما ـ ، اللتان تعامل معهما الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ وهو حجة ، بكل رفق وتؤدة ومحبة ، ولم تحدثه نفسه قط بالخروج عليهما. وهذه التصرفات وما في حكمهـا لا تبيح خلع الربقة ، وما على من كرهها إلا الصبر.

ـ وأوسط هذه الأخطاء ما يحتاج إلى العلاج بالتقويم والنـصح والإرشـاد ، الذي هو حق الإمام على الأمة كما قال الرسول صلى الله عليـه وسـلم : " أدوا إليهم حقهم " . وهذا ما أعطى فيه أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ القـدوة من نفسه ، عندما بويع بالخلافة فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : " أيها الناس ، إنما أنا مثلكم ، وإني لعلكم تكلفونني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق . إن الله اصطفى محمدا على العالمين ، وعصمه من الآفات ، وإنما أنا متبع ، ولـست بمبتدع ، فإن استقمت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني ... وإن لي شيطانا يعتريني ، فإذا أتاني فاجتنبوني ... احذروا الموت، واعتبروا بالآباء والإخـوان ، ولا تطيعـوا الأحياء إلا بما تطيعون به الأموات " . وهو عين ما ذهب إليه عمر بن الخطـاب رضي الله عنه بقوله : " لا خير فيكم إذا لم تقولوها ، ولا خير فيّ إذا لم أسمعها " ، عندما قيل له : "اتق الله ".

وهذه الأخطاء لا تبيح خلع ربقة الطاعة ، ولكنها توجب الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر والنصح للإمام والاصطبار عليه ، ومعاملته بالحسنى ؛ لأن العلاقة بين الأمة وإمامها ينبغي أن تبنى على المحبة والسماحة ، طبقاً لما أخرجه البخـاري قال : قال صلى الله عليه وسلم [1]: " رحم الله رجلا سمحاً إذا باع وإذا اشترى " .

ولو أبيح الخروج على الإمام لكل خطإ يرتكبه لما استقر للأمة أمر ، ولا شيد لها بنيان ؛ لأ ا لن تجد إماما لا يخطئ . وهذا هو سلوك الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ مع الخلفاء قبله ، أبي بكر وعمر وعثمان ، أمرهم و اهم وأعا م وأدى إليهم

---

[1] - البخاري 730/2

حقهم في النصح كاملا غير منقوص ، وعاملهم بالحسنى والسماحة والمـودة إلى أن التحقوا بالرفيق الأعلى ، وهم عنه راضون .

ـ وأشد هذه الأخطاء وأخطرها ، هو ما صنفه رسول الله صلى الله عليه وسلم كفرا بواحا ، في ما أخرجه البخاري عن عبادة بن الصامت، قال [1]: " دعانا الـنبي صلى الله عليه وسلم فبايعنا فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا ، وعسرنا ويسرنا ، وأثرة علينا ، وأن لا ننازع الأمر أهلـه ، إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان " .

وقد استغل بعض المغرضين هذا الحديث الشريف أسوأ استغلال ، ووظفـوه في غير مجاله ومقاصده بتحريف معاني ألفاظه الأساسية التي تستنبط منها الأحكـام ، ومنها :

ـ لفظ "أهل" ، في قوله صلى الله عليه وسلم : " وألا ننازع الأمر أهله "

ـ ألفاظ "رؤية ، كفر ، بواح ، برهان" ، من قوله صلى الله عليه وسلم : "إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان " .

وردنا على هذه التأويلات غير السليمة لهذا الحديث الصحيح ، نوجزه فيمـا يلي:

أولا : معنى قولـه صلى الله عليه وسلم : " وألا ننازع الأمر أهلـه " ؛ أنـه إذا كان لفظ "أهله" بمعنى "ذويه" أي أصحابه ، فإن أصحاب الأمر وذويه هم "الأمـة المسلمة" بداهة ؛ وليسوا الحكام بأي وجه من الوجوه ؛ بناء على ما تشير إليه الآية الكريمة﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38، أي أن على كل فرد مسلم أن يطيع قرارات الأمة التي تصدرها بواسطة الشورى ؛ وألا ينازع الأمة أمرها وحقهـا في تسيير شؤو ا الـدنيوية ، ومن نازعها في ذلك فهو خارج عليها .

[1] - البخاري 1470/3

وإذا كان المقصود بـ "أهل الأمر" ذوي القدرة على القيام به والأهلية لإنجازه ، أي رجال السلطة التنفيذية ، فإن أهليتهم لذلك لها مصدران ، أولهما اختيار الأمة لهم في كامل حرية وأتم إرادة ، وقدرتها على عزلهم متى شاءت . وثانيهما قدرتهم على القيام بما سخروا لتنفيذه وكفايتهم العلمية والتصرفية .

ثانيا : معنى "الرؤية" في قوله صلى الله عليه وسلم " إلا أن تروا ... " :

الرؤية معناها إما العلم اليقيني بالشيء ، وإما المعاينة المادية له ، أي رؤيته بالعين المجردة . واشتراطها في إثبات كفر الحاكم واضح لا لبس فيه . لكن الالتباس المصطنع الذي شغب به بعضهم مصدره الزعم بأن الكفر المقصود في الحديث هو المخرج من الملة ، أي ضد الإيمان . وهو أمر قلبي لا مجال لرؤيته والعلم به يقينا

ثالثا : لبيان مدلول "الكفر البواح" ، لابد من الرجوع إلى المعنى اللغوي للفظين معا :

أما لفظ " كفر " فمن أصل لغوي صحيح هو " ك،ف،ر" . ويدل على معنى واحد هو الستر والتغطية . يقال لمن غطى درعه بثوب : "قد كفر درعه" .والكفر : ضد الإيمان.سمي لأنه تغطية للحق . وكفر النعمة : جحودها . والكافر : الليل المظلم ، لأنه يستر كل شيء بظلمته . والكافر : النهر العظيم ، والبحر ، والذي كفر درعه بثوب، والزارع الذي يغطي البذور بالتراب ، قال تعالى : ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أعجب الْكُفار نباته﴾ - الحديد 20 - .والكافر أيضا : الذي يحجب العدل ويغطيه بظلمه ، والذي يجحد حق الأمة ويغطيه أو يغتصبه .

وأما لفظ "بواح" ، فمن أصل واحد هو : "ب،و،ح" .ومعناه : سعة الشيء وبروزه وظهوره . ومنه الحديث " إلا أن يكون معصية بواحا "[1] ، أي جهارا .

وعلى هذا يبقى في حق الحاكم معنيان للكفر هما :

---

[1] - تاج العروس 127/2

ـ المعنى الأول للكفر: أن يرتد ويخرج من الملة ، فيفقد عضويته في المجتمع المسلم نهائيا وينفذ فيه حكم الردة . ولا مجال هنا لمناقشة حقه في حكم المسلمين بعد أن فقد حقه في الحياة بردته .

وبما أن هذا النوع من الكفر اعتقادي قلبي ، فلا مجال لرؤيته أو العلم اليقيني به إلا بأحد أمرين: أن يصرح الحاكم بكفره على ملأ. وهذا ما لا ننتظره، لأنه ليس من الغباء بحيث يوقع نفسه في الحرج. أو أن يقوم بأعمال كفرية صريحة ، كإنكار معلوم من الدين بالضرورة . وهذا أيضا مستبعد ؛ لأن أشد الحكام كفرا يتوجهون إلى صلاة الجمعة والعيدين ولو كانوا في حالة سكر ، كما فعل الوليد بن يزيد الأموي ؛ ولو ذبحوا ذرية الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستباحوا حرمه الشريف ، وأهدروا دماء أهله وأعراضهم كما فعل يزيد بن معاوية الأموي ، ولو ضربوا الكعبة بالمنجنيق[1] وعبثوا بأهل المدينة المنورة ، وختموا على أيدي كرام الصحابة والتابعين بالرصاص، كما فعل عبد الملك بن مروان بجابر بن عبد الله وأنس بن مالك وسهل بن سعد ـ رضي الله تعالى عنهم ـ .

إن هؤلاء الفقهاء الذين اشترطوا " الكفر المخرج من الملة " لإباحة خلع ربقة الطاعة ، لم يلتزموا قط بهذه الفتوى التي أصدروها بكامل حريتهم ، ودافعوا عنها بكل قواهم . فمنهم من بقي راكنا وواليا لحاكم أعلن كفره جهارا ؛ ومنهم من اختار العيش في كنف حاكم لم يسبق أن اعتنق الإسلام ؛ ومنهم من ارتضى أن يركن لحاكم مجوسي عابد بقر . بل إن مجرد توفر شرطي الحرية والذكورة اللذين أجمعوا عليهما لم يمنعهم من أن يبايعوا في عاشر صفر سنة ثمان وأربعين وستمائة هجرية ، أمة هي الجارية " شجرة الدر " ، التي كانت عند الخليفة العباسي المستعصم ، ثم اشتراها الملك صالح أيوب . وقد نقشوا بعد مبايعتها ملكة على مصر ، اسمها على السكة بالعبارة التالية : (المستعصمية الصالحية ملكة المسلمين) ،

---

[1] - تاريخ ابن كثير 329/8- 89/9

وخطبوا لها على المنابر يوم الجمعة بصيغة : (احفظ اللهم الجهة الصالحية ملكة المسلمين عصمة الدنيا والدين) .

كما لم يمنعهم من السمع والطاعة خيانة "الكامل" سلطان مصر الأيوبي ، وبيعه بيت المقدس لحاكم صقلية المسيحي "فريدريك الثاني" الذي سام المسلمين سوء العذاب، مقابل الاستعانة به على أخيه "المعظم" صاحب دمشق.

وليس ببعيد عنا واقعة قيام المجوسية "أنديرا غاندي " حاكمة الهند السابقة ، بتعقيم ذكور المسلمين كي لا يتكاثروا ، واعتقال المستنكرين لذلك من علماء المسلمين ، وعلى رأسهم شيبة الحمد أمير الجماعة الإسلامية في الهند الشيخ محمد يوسف . ثم تغطيتها لهذه الجريمة بتنظيم مؤتمر إسلامي لحثالات علماء وشحت صدورهم بأوسمة مجوسية . وكان من بين المشاركين الشيخ أبو الحسن الندوي الذي قابلته بعد حين في بيت الشيخ محمد الصباغ بالرياض ، فسألته عن الشيخ محمد يوسف ، فأجابني بتشف وشماتة قائلا : (إنه معتقل بسبب السياسة وتدخله فيما لا يعنيه) .

- المعنى الثاني للكفر:

بما أن " الكفر البواح" ورد في الحديث النبوي مطلقا ، وغير مقيد بكونه مخرجا من الملة أو غير مخرج منها.

وبما أنه ورد في سياق متعلق بحقوق الأمة ونظامها الخاص بالسمع والطاعة ، وليس في سياق العقيدة إيمانا وكفرا .

فإن ذلك قرينة قوية تصرفه عن معنى " الخروج من الملة"، وترجح ارتباطه بمسؤوليات الحكم ؛ وتجعل المقصود من" الكفر البواح" أن يقوم الحاكم بجحود أمر الأمة وتغطيته ، أو اغتصاب حقها وكفران شريعتها ، أو استبعاد أحكام دينها عن الميادين العقدية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو العسكرية... ، أو أن يغطي الحق بالباطل ويكفر العدل بالظلم . وهذا ما يعوق قيامه بالمهمة التي كلفته

ا الأمة ، وينقض علاقة السمع والطاعة المفروضة . وهذا هو الكفر الظاهر البواح الذي نستطيع رؤيته جهارا ، والعلم به يقينا، والذي لدينا فيه مـن الله عـشرات البراهين بالنصوص المحكمة والمفسرة كتابا وسنة ؛ وهو الذي يكشف عدم صلاحية الحاكم للقيام بما كلف به ، ويبيح أو يوجب الخروج عليه وعزله ؛ سـواء كـان مرتدا،أو مسلما ظالما أو فاسقا ، لأن صلاحيته للحكم صفة زائدة عن كونه مسلما برا أوفاجرا.

وعلى هذا ، فمعنى الحديث النبوي الشريف "... إلا أن تروا كفرا بواحـا..." هو: "إلا أن تروا تصرفات كفر بواح " ، أي تصرفات تغطي الحق وتكفره . ذلك أن في صيغة الحديث ما يسميه البلاغيون " مجازا بالحذف" ، حذف المضاف اكتفاء بالمضاف إليه ؛ وهو معروف كثيرا في القرءان الكريم والسنة النبوية .

ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى :﴿ وعلَى الذِين هادوا حرمنا كُل ذِي ظُفُرٍ﴾ الأنعام 146 ـ ، أي حرمنا أكل كل ذي ظفر .

وقوله تعالى :﴿ وأنعام حرمت ظُهورهـا﴾ ـ الأنعام 138 ـ ، أي حرمـت منافع ظهورها ، أو ركوب ظهورها .

ومن السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم عن الذهب والحريـر:[1] " أحـل الذهب والحرير للإناث من أمتي وحرم على ذكورها " ، أي لبسهما .

وقوله صلى الله عليه وسلم : [2]" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما اسـتكرهوا عليه" أي : رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان ...

وهذا ما بينته السنة النبوية الصحيحة في قوله صلى الله عليه وسلم [3]: " لطاعـة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمـع ولا

[1] - سنن البيهقي الكبرى 425/2

[2] - نصب الراية 223/3، تفسير القرطبي 431/3

[3] - البخاري 2612/6

طاعة" . وقوله:[1]" لا طاعة في معصية ، إنما الطاعة في المعروف " ، وقوله: [2]" سيلي أموركم بعدي رجال يطفئون السنة ويعملون بالبدعة ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها فقلت: يا رسول الله إن أدركتهم كيف أفعل؟ قال: تسألني يابن أم عبد كيف تفعل لا طاعة لمن عصى الله"

أما ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم حول طاعة الأمراء ما أقاموا الصلاة ، فهو صحيح [3]، ولكن الصلاة هنا معناها الإسلام ، أي : " ما أقاموا فيكم الإسلام" وقد عبر صلى الله عليه وسلم بأهم ركن فيه وهو الصلاة ، كما قال في الحج: [4]" الحج عرفات " ، ومعلوم أن الوقوف بعرفات وحده ليس حجاً ، وهذا المعنى يؤكده أيضا الحديث الذي أخرجه ابن حبان ومسلم في صحيحيهما عن أم الحصين قالت[5]: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن أُمر عليكم عبد مجدعُ يقودكم بكتاب الله ، فاسمعوا وأطيعوا " .

ومن كتاب الله أن تختار الأمة إمامها ، ومن كتاب الله ألا يؤمهم وهم له كارهون ، ومن كتاب الله أن يكون أمر المسلمين بيدهم وشورى بينهم ، ومن كتاب الله أن يقود نفسه بالقرآن والسنة قبل أن يقود الأمة ما : ﴿ كَبر مقْتا عِند اللهِ أَنْ تقُولُوا ما لَا تفْعلُونَ ﴾ الصف 3 . بل حتى في حال افتراضنا أن المقصود بإقامة الصلاة في الحديث المذكور هو الصلاة المخصوصة ، فإن حقيقة الصلاة أن تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتقرب من الله . قال تعالى : ﴿ وأَقِم الصلَاةَ إِن الصلَاةَ تنهى عن الْفَحشاءِ والْمنكَرِ ﴾ ـ العنكبوت 45 ـ . وقد أورد ابن كثير

---

[1] - البخاري 2649/6، مسلم 1469/3

[2] - ابن ماجه 956/2، مصباح الزجاجة177/3، جامع العلوم والحكم263/1

[3] - مسند الشاميين368/1، ونصه:(خيار أئمتكم الذين تحبو م ويحبونكم وتدعون الله لهم ويدعون الله لكم وشرار أئمتكم الذين تبغضو م ويبغضونكم وتلعنو م ويلعنونكم قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم قال لا ما أقاموا الصلاة فإذا رأيتم من واليكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا ت عوا يدا من طاعته)

[4] - سنن الترمذي 214/5

[5] - ابن حبان 427/10، مسلم 944/2

فى تفسيره لهذه الآية عدة أحاديث نبوية منهـا [1]: " من لم تنهـه صـلاته عـن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له، من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد ـا من الله إلا بعداً، من صلى صلاة لم تنهه عن الفحشاء والمنكر لم يزدد ا من الله إلا بعداً ".

ومن الفحشاء والمنكر أن يغتصب الحاكم حق الأمة في أمرها تشاوراً وقـراراً وتنفيذاً . ومن الفحشاء والمنكر أن ينط على كرسي الحكم نط الثعلب على الفريسة أو نط الولد المأفون على رقيق أبيه .

العائق السابع :

عدم التمييز بين أحكام نظام الشورى التي وردت في سورة الشورى ، وهـي سورة مكية استوعبت المرحلة التي نزلت فيها ، ومهدت لما يأتي بعدها ، ثم أخذت بعد ذلك قواعد الشورى تنمو وتتكامل إلى أن أخذ منهجها كل مقوماته الربانية ؛ وبين الخصائص الإدارية والتنظيمية والتنفيذية الـتي تركهـا سـبحانه لمـسؤولية الاجتهاد، كي يبقى النظام السياسي الإسلامي مرناً وليناً ، ومناسباً لأحوال الإنسان المتغيرة زمانا ومكانا وحضارة وثقافة ، وتمدناً وقدرات . وقد كان منتظراً أن ينضج الفقه الإسلامي في هذا الاتجاه ؛ ولكنه نحا في الأمر منحيين متعارضين :

ـ منحى الاجتهاد الرسمي في ظل الحكام وحمايتهم وتشجيعهم ، غايته تبريـر واقعهم وانتقاء الأدلة على شرعيتهم مهما أغرقوا في الانحراف ؛ فصار بذلك سلوك الأمراء أصلاً من أصول الشريعة قبل أصلي الكتاب والسنة وفوقهما .

ـ منحى الاجتهاد المعارض للفقه الرسمي ، كما هو لدى الحركات الـسياسية الرافضة للظلم ، وقد حملها إرهاب الحكام على التخفي والتستر ، وعلى إخضاع اجتهادا ا الفقهية لأهدافها السياسية والعسكرية والتنظيمية ؛ وبذلك سقط فقهاؤها أيضا في التبرير ؛ واتخذوا من وضع حركا م وظروفها وأهدافها أصلا للفقه قبـل

[1] - تفسير ابن كثير 415/3

الكتاب والسنة أو فوقهما . واستمر الصراع بين الاتجـاهين الفقهـيين الرسـمي والمعارض دون أن يبرز اتجاه ثالث سليم ، لا يجامل الحكام ، ولا يتـأثر بظـروف القمع والإرهاب ولا يبرر انحراف الواقع ، ولا يخضع الاجتهاد للأهواء والغايات ؛ وإنما يعتمد على الكتاب والسنة أصلين راسخين ، ومنارتين هاديتين .

العائق الثامن :

عدم التمييز بين كون الشورى قرارا للأمة تصدره ثم تسهم في تنفيـذه تحـت إشراف قيادا التي تعد جهازا تنفيذيا ، وبين كو ا قرارا للحاكم يستـشير فيـه الخاصة أو العامة ، ويستوضح رأيهم حوله . ولعل مرد ذلك الى الخلط بين مفهوم الشورى الفردية المندوبة لكل شخص في أموره الخاصة ، وبين مفهومهـا كنظـام حكم للجماعة المسلمة . وأدى هذا الغموض إلى جدل طويل ، نشب منذ سقوط الخلافة الراشدة وقيام الملوكية الأموية العاضة ، ومازال مستمراً إلى الآن لدى بعض الفقهاء حول إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها .

والحال أن الشورى إن كانت قراراً للأمة تصدره ، وأمراً علـى الحـاكم أن ينفذه، فهي ملزمة بداهة ، أما إن كانت من أمر الحـاكم كمـا يريـد وعـاظ السلاطين" يتصدق" ا على الأمة أنى شاء وكيف شاء ، فهي غير ملزمة بداهة . والجدل حول الموضوع ثرثرة لا غناء فيها .

العائق التاسع:

عدم التمييز عند مراجعة التراث الإسلامي السياسي ، بين تراث مجتمع حـر في العهدين النبوي والراشدي ، يبدي فيه كل مسلم ما يضمره من الـرأي والفهـم والنصح والتوجيه والنقد دون خوف أو رهبة أو خشية إلا من الله تعالى ، ودون أن يتعرض ولو كان مخطئاً ، لأي مساءلة أو عقوبة أو لوم إلا عن تقصير في إبداء رأي أو نصيحة بخل ا ، أو شهادة كتمها ، أو منكر لم ينكره ، أو معروف لم يرشـد إليه ؛ وبين مجتمع قام بعد الخلافة الراشدة ، واستمر إلى الآن ، مجتمع يتحكم فيـه

الجبابرة ، وتصول فيه وتجول الأجهزة الأمنية العلنية والسرية ، الحليقة والملتحيـة ، الملبية و"المبنطلة " .

هذا الوضع أساء كثيراً إلى أبحاث الشورى ، وعرقل تطور الاجتـهاد فيهـا ، وأصبح على كل من يريد تناولها بالكتابة أن يراعي الطبيعة السياسية للبلد الـذي يعيش فيه ، والنظام الذي يظله ، والدولة التي تنشر فيها الدراسة أو تطبع . واضطر بذلك الباحثون والفقهاء إلى الملاينة والمسايرة وغض الطرف عن بعض المفـاهيم ، واستعمال التعابير الملتوية المتناقضة التي يفهم منها الشيء ونقيضه . ومـن حـاول التمرد على هذا الوضع وجد السيف والنطع بانتظاره . ولعل في الأمثلـة التاليـة نموذجا لهذا الوضع :

ـ قام رجل إلى هارون الرشيد ، وهو يخطب بمكة فقال :﴿ كَبُر مقْتا عِند اللِهِ أَنْ تقُولُوا ما لَا تفْعلُونَ ﴾ ؛ فأمر هارون الرشيد بضربه مائة جلدة . فكان الرجل يئّن الليالي الطوال من الألم ، وهو يقول : " الموت ... الموت ..." .

ـ جلس الوليد بن عبد الملك على المنبر يوم الجمعة حتى اصفرت الـشمس ؛ فقام إليه رجل فقال : " يا أمير المؤمنين إن الوقـت لا ينتظـرك ، وإن الـرب لا يعذرك" فقال الوليد : " صدقت ومن قال مقالتك فلا ينبغي له أن يقوم مقامك ، من ها هنا من أقرب الحراس يقوم إليه فيقتله ؟".

ـ لقي أبو جعفر المنصور سفيان الثوري في الطواف ، فضرب أبو جعفر بيده على عاتق سفيان ، وقال له :" أتعرفني ؟" ، قال سفيان :" لا ، ولكنك قبـضت علي قبضة جبار" ؛ قال أبو جعفر :" عظني يا سفيان " ، قال سـفيان : " ومـاذا عملت فيما علمت فأعظك فيما جهلت ؟ " ، فقال أبو جعفر : " فما يمنعـك أن تأتينا ؟ قال سفيان :" إن الله ى عنكم فقال : ﴿ ولَا تركَنوا إِلَى الذِين ظَلَمـوا فَتمسكُم النار ﴾ ـ هود 113 ـ ، فالتفت أبو جعفر إلى أصحابه فقال : " ألقينـا الحَب ـ المال ـ إلى العلماء فلقطوا ، إلا ما كان من سفيان فإنه أعيانا فراراً " .

ـ قال مالك بن أنس: بعث أبو جعفر إليّ وإلى ابن طاووس فأتيناه فدخلنا، فإذا هو جالس في فرش قد نضدت، وبين يديه أنطاع قد بسطت، وجلاوزة بأيـديهم السيوف يضربون ا الأعناق، فأمرنا بالجلوس فجلسنا، فأطرق علينا طويلا ثم رفع رأسه والتفت إلى طاووس[1] فقال له:" حدثني عن أبيك"، قال طاووس: سمعت أبي يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أشركه اللّه في حكمه فأدخل عليه الجور في عدله". قال مالك :" فضممت ثيابي من ثيابه مخافة أن يملأني من دمه. فسكت أبو جعفر ساعة ثم قال:" قُوما عني ".

وقد أدى هذا الوضع إلى بروز سلوكية هروبية لدى فقهاء الأحكام الـسلطانية ـ الفقه السياسي ـ ومفكريها ؛ مما فتح أبواب البلاد مشرعة للغزو الفكـري ، سواء في العصور الأولى عندما اطلع المسلمون على تراث اليونان فعكفـوا عليـه بانبهار صرفهم عن النقد والسبر ، وعن مواطن انحرافه وجـذور فـساده ؛ أو في العصر الحديث حيث وقّر في أذهان كثير من المثقفين المسلمين ، وهم وجود فـراغ مشين في الفقه السياسي الإسلامي ، لا يعالج إلا باستيراد أسـاليب الديموقراطيـة الغربية ، وفقهيا ا الدستورية ، ومؤسسا ا التـشريعية والتنفيذيـة والقـضائية . متهاونين بخطورة جذورها الوثنية التي لا تنفصم عنها ؛ منذ عهد الفراعنة فى مصر، فالسومريين في العراق ، فاليونانيين في أثينا ، وصولا إلى النظم الحزبيـة البرلمانيـة الديموقراطية في عصرنا هذا .

وإذا كان قدماء المصريين يعتقدون أن الحاكم مقدس لأنه إله أو ابـن لإلـه ، وكان السومريون يعتقدون أن الكون يسيره مجمع الآلهة في السماء ، وكل إله يختار وكيلا عنه يحكم بقعة من الأرض ، وأن حروب " الوكلاء" ، الملوك ، فيما بينهم انعكاس لحروب آلهتهم في السماء ؛ فإن اليونانيين طوروا هذه الفكرة ، ووسـعوا دائرة القداسة لتشمل نخبة الأقوياء ، اقتصاديا وعسكريا ، وسموها طبقة الأحـرار. وما سواهم عبيد للسخرة في البيوت والزراعة وقضاء الشهوات. ثم ابتدعوا لطبقة

[1] -عبد الله بن طاوس بن كيسان اليماني روى عن أبيه وغيره، انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب 188/1

وكلاء الآلهة الجدد - الأحرار - ، نظاما جماعيا يحكمون العبيد من خلاله ، فكان تجمعهم الديموقراطي صورة لتجمع الآلهة في السماء وتشبهاً به ، ثم تطور هذا التقليد إلى النظام الحزبي البرلماني في الغرب ، وبدلا من أن يبقى وكلاء الآلهة ملوكا يتصارعون بالسيوف تبعا لصراع آلهتهم - كما يزعمون - ، أصبحوا أحزابا تتصارع تحت قبة البرلمان وتتداول على السلطة . واستطاع بذلك الاستعمار الغربي الحديث أن يجند طبقة من أنصاف المتعلمين ، ومضبوعي الثقافة الغربية وتلامذة رهابنة التبشير ، ومرضى مركبات النقص ، ومرتزقة السفارات ومؤسسات الاستعمار الثقافي في البلاد الإسلامية ، ويسخرهم للتشكيك في النظام الإسلامي الشوروي ، وتجريحه وتشويهه . تارة بدعوى أن الشورى مجرد مبدأ أخلاقي أقره القرآن ، دون أن يبين منهجا لتطبيقه أو يوجب العمل به ، وهو بذلك فضيلة وخلق حميد غير ملزم ، ولا يغني عن الديموقراطية الغربية . وتارة بزعم أن الدين كله وضعي ، غير إلهي ، والشورى صورة قاتمة لاجتهاد بشري تطور من عهد المدرسة اليونانية الأم ، إلى أن بلغ أوجه لدى أمم الغرب الحديثة . وأن علينا أن نأخذ آخر ما وصل إليه الفكر الإنساني نظراً وتطبيقاً ، بدل العودة إلى الخلف ، أي : إلى الإسلام كتابا وسنة .

ولو رجع هؤلاء المضبوعون إلى عقيدتهم دراسة لأصولها ، وتمعنا في تشريعاتها ، بعقلية الباحث الصادق المتجرد ، وإرادة الحر المستقل عن توجيه الأسياد وتأثير تربيتهم ، لاكْتشفُوا الحق والصواب ، ولعادوا إلى دينهم إيمانا وعبادة ودراسة وفقها ودعوة ؛ ولفهموا أن الشورى في الإسلام أكثر من مبدأ أخلاقي كما يزعم الجهلة ، وأرسخ من مذهب وضعي كما يدعي الملاحدة . وأنها نظام إلهي متكامل للاجتماع والسياسة والاقتصاد وكل مناشط الإنسان في الحياة . نظام تهيمن عليه العقيدة وتوجهه المبادئ والقيم الربانية الراقية ؛ كي يصان مِن تسلّق المتسلقين ، وتسلط المخادعين ، وسيطرة المنافقين . وأن ورود منهج الشورى مرناً ليناً ، ليكون أكثر النظم السياسية قابلية للحياة والاستمرار ، وليستوعب في كل زمان ومكان

كافة التقلبات والتغييرات والتناقضات الممكنة والمحتملة والواقعة في الاجتماع البشري .

وقد اكتشفت الأبحاث الدستورية المعاصرة موضوعية هذه الميزة عندما قررت أن صلابة الدساتير تجعلها أكثر هشاشة وقابلية للانكسار ، وأن قوة منهاج الشورى الإسلامي كامنة في بساطته وشموليته ومرونته ؛ لأنه جاء للتيسير لا للتعسير، وللتبشير لا للتنفير ، ولأن الإسلام دين الفطرة ، والفطرة بسيطة ، تقبل على البسيط ، وتنفر من المعقد ، والخطاب الإسلامي موجه للناس كافة ، للجاهل والمثقف ، للفطن والساذج ، للحضري والبدوي . لذلك كان منهج الشورى ميسراً لفهم الجميع ، يلقى على الجاهل فيستوعبه ويقتنع به ويستفيد منه ، ويلقى على العالم فيؤمن به ويشرحه ويقعد له القواعد ، ويفتح به آفاقا للمعرفة وأبواباً للاجتهاد ، وهذا من آيات التشريع الإسلامي وإعجازه .

العائق العاشر :

المحاولات الفقهية الجادة للأوبة بالأمة إلى المسار الإسلامي السليم ،كانت أضعف بكثير من موجات الانحراف العاتية ، التي طغت على الحكام والمحكومين ؛ لاعتماد هذه المحاولات الصادقة على الجهود الفردية وعجزها عن اكتشاف مكمن الداء .

وهذا حال ابن تيمية الذي مارس الكفاح السياسي والفقهي والحربي على عدة جبهات ، جبهة الحكام ، وجبهة الانحراف العقدي ، وجبهة التراث الفقهي المحتاج إلى مراجعة وتشذيب ، وجبهة الدفاع ضد الغزو الأجنبي .

وهذا أيضا حال ابن حزم الظاهري الذي فتح عينيه على مجتمع المسلمين في الأندلس وقد بدأ السوس ينخره ، فبذل جهوداً جبارة لإيقاف مسيرة الانحراف وللأوبة بالفقه الإسلامي إلى الأصول ، وكافح قياس أهل السنة ، وعقل أهل التشيع، وتناقض اجتهادات المذاهب وتعصبها ، ودعا إلى الاستقاء حرفياً من الينابيع الأصلية كتابا وسنة ، وابتلي في سبيل ما ذهب إليه بلاء شديداً من غير أن يغير واقع

الظلم والفساد . واستمرت مسيرة السقوط في الأندلس ؛ لأن داء الأمة لم يكتشفه ابن حزم فلم يوافقه دواؤه .

ثم بعد أن أوشكت دورة السقوط على بلوغ الهاوية ظهر الشاطبي ، وظن كغيره أن الدواء في الجهود الفردية ، لمكافحة البدع والعودة بالأمة الى أخلاق السلف الصالح . وقضى شطراً من عمره واعظاً في المساجد ، داعيا بالقلم واللسان الى بعث إسلامي جديد ، بالعودة إلى الكتاب والسنة على غرار ابن حزم وابن تيمية وعلى غير نهجهما ؛ فتألب عليه العامة والعلماء والحكام ، مما كشف له حقيقة مروعة هي أن الفساد قد أصبح نظاما سياسيا وثقافيا واجتماعيا ، قائماً ومتماسكاً ومتحكماً ومصراً على مسيرته الضالة مدافعا عنها ؛ ورأى بأم عينه كيف يرتد إلى النصرانية بعض أبناء المسلمين من العامة والأمراء ، وكيف سقطت معظم بلاد المسلمين في الأندلس بيد العدو ، وكيف يستجير الحكام المسلمون من بعضهم بالأجنبي ، وكيف انتصب العلماء يدافعون عن هذا الوضع ، متألبين على الشاطبي . كلما أصدر فتوى لصالح الأمة والدين عارضوها بفتوى مناقضة . فدفعه اليأس إلى تغيير منهجه في الإصلاح بأن قنع بمحاولة ربط الأمة بمقاصد الشريعة ، بعد أن خلعت ربقة الكتاب والسنة ، وبأهداف الدين ، بعد أن أضاعت ركائز بنائه المتين.

وهكذا فشلت أهم ثلاث مدارس فقهية صادقة ، مدرسة ابن تيمية الحنبلية، ومدرسة ابن حزم الظاهرية ، ومدرسة الشاطبي المالكية ، في التوبة بالأمة إلى المسار السليم والأوبة بها إلى المنهج القويم .

ثم ظهر بعض فقهاء المسلمين في هذا العصر ، من موقع الضعف والاستكانة ومركب النقص إزاء حضارة الغرب المتغلب ، والعجز عن مواجهة موجات الردة العارمة ، كما كان الشأن تماماً في الأندلس ؛ فعمدوا إلى إحياء ما كتبه الشاطبي حول فقه المقاصد ، ذات المفهوم الغائم المضطرب الذي لا يعتمد إلا على العقول البشرية الناقصة والأهواء الآنية المتقلبة ، ناسين أن أعلى مقصد للشرع هو في قوله تعالى صريحا واضحاً : ﴿ وما خلقْت الْجِن والْإِنس إلا ليعبدونِ ﴾ الذاريات 56.

ومغفلين أن المقاصد المتفق عليها ووجهها الثاني الذي هو المصالح محدودة جداً ، وما عداها مختلف فيه لأ ا أقرب إلى الأوهام والظنون : ﴿ وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا ﴾ النجم 28 . متخذين من شعار تطوير الفقه الإسلامي غطاء لأسلمة مفاهيم الغرب ، و مجاملة حكامه ، والتزلف إليهم على حساب مبادئ الإسلام ومناهجه ونظمه . وأوغلوا في مسير م هذه إلى حد تحريف ما ذهب إليه الشاطبي ، الذي دعا إلى حاكمية المقاصد الشرعية على الواقع بجانب حاكمية الكتاب والسنة. وبعد أن كانت المقاصد بابا ثانويا من أبواب علم أصول الفقه ، دعوا إلى اتخاذها علما مستقلا ، وتحريرها من الكتاب والسنة ، وجعلها حاكما على الواقع . ثم انتقلوا إلى مرحلة موغلة في الانحراف بدعو م إلى قلب المعادلة وجعل الواقع حاكما على الشريعة والمقاصد الشرعية معاً .

وقد غاب عن جميع هؤلاء أن نقطة البداية في طريق بعث إسلامي جديد هي توفير المناخ السياسي الصالح ؛ إذ الفقه الشرعي ـ والسياسي منه خاصة ـ لا ينمو نمواً طبيعيا في ظل فساد الحكام وإرها م وظلمهم وتسلطهم ، ولا ينضج بمجرد الجهود الفردية كتابة في القراطيس ، ولا يغير واقع الفساد بمعارك الوعظ والإرشاد في المساجد ، ولا بإصدار الفتاوى للمستفتين من الأمراء والمأمورين ، وإنما بإصلاح أول عروة انتقضت من أمر الأمة ، وهى عروة الحكم ، كما أخبر بذلك رسول الله عليه الصلاة والسلام ، وما لم تقُم دولة الإسلام الحق ، التي تكفل حرية الاجتهاد والفكر والرأي ، وتوفر ظروف التفقه والتفقيه ، وتنظم جهود العاملين فى حقل الشريعة ، يحذوها في ذلك النصيحة لله ولدينه وكتابه ورسوله والمؤمنين ، فلن تكون النتائج إلا ضياعاً تدريجيا للدين والأرض والأمة . كما نشاهده اليوم في بلاد المسلمين قاطبة ، وكما وقع في الأندلس التي لم تنقذها محاولات ابن حزم المتوترة ، ولا مقاصد الشاطبي الملاينة ، مما أوقعها فيه بنو الأحمر وملوك الطوائف ، وبطانتهم من الغلمان والجواري والمخنثين وفسقة الأدباء والمتأدبين .

لذا ، فالطريق الطبيعي لإحياء الأمة وإعادتها إلى قوتها ووحدتها ورسالتها ، يبدأ من توضيح حقيقة شرع الله في نظام الحكم ، ومبتدعات نظم الاستبداد ؛ ثم بذل الجهد لإقامة أمر الإسلام السياسي ودولته الحقة ، بنهوض الطائفة التي لا تزال ظاهرة على الحق لا يضرها من خالفها إلى أن يأتي أمر الله .

العائق الحادي عشر :

جهل بعض المفكرين المعاصرين المنتمين للتيار الإسلامي وزعامته ، المنبهرين بجزئيات الثقافة الغربية ، وفسيفساء النظم السياسية الديموقراطية ، وقصورهم عن إدراك كليات الاستراتيجية الغربية ، وأهدافها المتعلقة بالعالم الثالث . مما جعلهم يحاولون ترشيد الفكر الشوروي الإسلامي خارج سربه ، وبمصطلحات ومفاهيم غربية بل بلغ بهم ما هم عليه حد المبالغة في الإشادة الشكلية بالشورى قصد إفراغها من محتواها، وإقحام مفهوم الديموقراطية فيها ، فادعوا أن الشورى من أصل الإيمان ، وأن الشورى هي الديموقراطية ، فأصبحت الديموقراطية لديهم من أصل الإيمان ، وبذلك جعلوا للمسلمين دينا جديداً ، ديموقراطية الغرب من أصل عقيدته. ظانين أنهم بهذا النهج ينالون الرضى ، ويعطاهم الضوء الأخضر للبقاء والتمكين والاستمرار ، وأن أقصى أهداف المعسكر الغربي أن تسود ديموقراطيته الأرض ، وينعم الناس قاطبة بالرخاء والأمن والسلم وحقوق الإنسان ، والمساواة والعدل . وغاب عنهم أن هذه الشعارات ليست إلا أسلحة في حرب ضروس ضد العالم وللهيمنة عليه عسكريا بعد احتلاله ثقافيا ونفسيا واجتماعيا .

وكما أن أفلاطون لم يضع أسس مدينته الفاضلة إلا بعد أن أخفق في ممارسة السياسة ، ومكيافلي لم يضع كتابه " الأمير" إلا بعد أن فشل في محاولة الوصول إلى السلطة ، كذلك المعسكر الغربي لم يرفع هذه الشعارات البراقة إلا بعد أن فشل في تثبيت أقدامه أثناء فترة الاستعمار المباشر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

والمدينة الفاضلة التي يحلم بها الغرب منذ عهد "سولون" والحكماء السبعة في القرن السابع قبل الميلاد ، مروراً بأحلام أفلاطون عنها في القرن الرابع قبل الميلاد، وبالمدينة العالمية التي دعا إليها الرواقيون . حيث زعموا أن الناس يعيشون فيها متحدين متساوين في ظل القانون الطبيعي الذي يضمن الإخاء "الإنساني" بما فيه من إباحية جنسية ، و بهيمية حيوانية ، وبالنظام العالمي الجديد الذي خطط له برتراندراسل ، ويحاول إقامته حاليا الحلف الأطلسي ... هذه المدينة الفاضلة ، والمدينة العالمية ، والنظام العالمي الجديد ليس إلا للرجل الأوروبي . وليس فيه مجال للعربي ولا للهندي أو غيرهما من سكان العالم الثالث إلا في ميدان السخرة والعبودية والتمييز العنصري .

ومن حاول الجدل والمراء فليرجع إلى ما ينفذ حاليا على يد الحلف الأطلسي ، وما كتبه صراحة برتراندراسل في كتابه : " هل للإنسان مستقبل ؟ " ، حيث دعا إلى حكومة عالمية ، يكون لها سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وجيش لا ينافس ، وإلى تخفيض جيوش الدول الخاضعة ، بحيث تصبح مجرد قوة شرطة لحفظ الأمن والنظام في مجتمعها ، وإلى حظر الأسلحة الفعالة على غير دول حكومة العالم ، وإلى مراجعة مناهج التعليم في الدول التابعة ، وحذف كل ما يعارض سياسة النظام العالمي الجديد أو يحض على التحرر والانعتاق والاستقلالية والمحافظة على السيادة ، من مناهجها الدينية والثقافية والوطنية .

وهذا ما يحدث حاليا بواسطة الحلف الأطلسي تحت شعار " إعادة ترتيب أوضاع العالم وتنظيمها " . يمهد له فكريا هؤلاء المسلمون المخدوعون ، المبشرون بثقافة الغرب وديموقراطيته . مما يجعلهم طابوراً أطلسيا مندساً في صفوف الأمة لترويضها وإخضاعها وتخريبها .

ولئن ادعى قلة من هؤلاء أنهم يعرفون هذا الوضع ، ولكنهم يناورون من أجل البقاء في الساحة السياسية أو سدة الحكم ، فإنه ما كان لهم أن يتخذوا من المبادئ الإسلامية ورقة للعب السياسي والمقايضة في سوق التزلف للغرب ومجاملته ؛ مع ما

في هذا الخداع من تشويه للإسلام ، وتضليل عن منهجه ونظمه ومبادئه ، وتشويش على الصحوة الإسلامية المعاصرة ، وصرف لها عن مسارها الصحيح .

ثم إن هناك حقيقة أخرى غابت عن هؤلاء الضائعين متعلقة بواقــع فسيفـساء الديموقراطية الغربية ، وهي أن أنظمتها السياسية ليست إلا واجهة هشة لواقع غــير منظور ، هو واقع حكم عسكري بوليسي متحالف مع أرباب المال ومراكز القــوة الاقتصادية ، يصعد من يشاء إلى سدة الحكم تبعاً لتخطيط مدروس ، فيعطي هــذا الحزب فترة رئاسية أو فترتين ، والحزب الثاني مثل ذلك أو أكثر ؛ والحزب الحاكم دائما ليس إلا مؤجِراً موقتا لمكاتب الدولة من مالكها الحقيقي ، الذي هو الجهــاز العسكري البوليسي القابع خلف الواجهة ، الممسك بخيوط اللعبة .

وكل من يشك في هذا ، عليه أن يفتح عينيه جيداً ، ليعرف مدى الاســتقلالية لدى الوزير الأول في هذه الدول والوزراء معه ، ومقدار استقلالية التعليم والإعلام والثقافة ، وقرارات الحرب والسلم والأمن السياسي ، وموضوعية حقوق الإنسان ، وحرية التجارة والصناعة عسكريا ومدنيا ، ومدى علمانيــة الدولــة ولائكيتــها وحيادها الديني ، ليتأكد في اية المطاف من أن الديموقراطية الغربية وليدة الوثنيــة اليونانية ليست إلا تحالفاً ضد الإنسانية بين البندقية وسبيكة الذهب .

الباب الثامن

التشريع الشوروي
مجالا ومصادر ومقاصد

الفصل الأول
مدخل وتوطئة

لعل مما يؤخذ على الفقه السياسي لدى المسلمين، عدم تأسيسه قواعد محددة ومدونة وملزمة، تنظم علاقات أفراد المجتمع ، تنظيما يكفل سير مرافق الدولة ومؤسساتها على وتيرة واحدة متناسقة ، تضمن الحريات الفردية والمصالح الخاصة والمشتركة والعامة ، بما يحقق العدالة والمساواة والكرامة ، ويبني دولة الإسلام التي يراد لها أن تقيم الشهادة وتظهر كلمة التوحيد ، وتسعد الناس دينا ودنيا ؛ واكتفاءه باجتهادات فردية غير ملزمة ، يمكن تصنيفها ضمن فلسفة فقهية مستنبطة في بعض جوانبها من مبادئ الشريعة ونصوصها وقواعدها ، وفي البعض الآخر من التراث البشري الثقافي والسياسي والاجتماعي ، ومن الأهواء والولاءات ، وظروف الاضطرار والخوف .

ولئن كانت الشورى نظام تدبير شامل للبلاد وأهلها ، وأداء جادا للمسؤولية بفعالية ، وسلوكية سوية وإنتاجية مضبوطة ، وضمانا للحرية والعدالة والمساواة ، على نهج قاصد وصراط مستقيم ، لرقي الأمة وازدهارها وظهور أمر دينها ؛ وليست مجرد تبادل للرأي والنصيحة غير ملزم ؛ فإن توفير قواعد لبناء هذا الصرح الشوروي العام ، يعد اللبنة الصلبة للتشييد، والأساس المتين الذي يقوم عليه كيان الدولة وتنظم على هديه المصالح ، وتضبط به التصرفات ، وتحدد بواسطته الأهداف والغايات ، وترتكز عليه مبادئ العدالة والأمن والاستقرار والرفاهية والقوة .

إلا أن تأسيس هذه القواعد ينبغي أن تتقدمه عملية تحديد الينابيع التي لنا أن نستقي منها الأحكام ، والمصادر التي يجوز أن نعود إليها ونتخذها موردا ومرجعا .

وغني عن البيان ، بصفتنا نؤسس لدولة إسلامية ، أن ما له في الكتاب والسنة وأدلة الفقه تشريع ثابت ، تنحصر مهمة الدولة إزاءه في إعادة الفهم والتطبيق ، بما يلائم الزمان والمكان والحال ؛ لأن الالتزام بهذه الأحكام هو ما يضفي عليها صفة الإسلام ، ويجعل طاعتها والتعاون معها ملزمين .

أما القواعد التي تتعلق بقضايا دنيوية ولم يرد في شأنها تشريع من الكتاب والسنة، وما يستند إليهما من الإجماع أو يحمل عليهما بالقياس ، فهي مما ينبغي استقصاء مصادره وموارده ، دينية كانت أو عرفية أو تاريخية أو إنشائية محدثة لا أصل لها . وتغطي هذه القضايا مساحات شاسعة من أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والتجارة والمالية والتعليم والقضاء والتخطيط السوقي والتعبوي لكل مرافق الدولة ومصالحها ، مما لم يرد فيها أحكام عملية ، ولكنها خاضعة بحكم انتسابها لدولة إسلامية إلى مبادئها الدينية ، وإلى ضرورة عدم معارضة قواعدها ، آذنة كانت أو آمرة ، لنظام الإسلام عقيدة وشريعة وأسلوب حياة .

لاشك في أن التشريع الشوروي بهذه الصفة يتخذ صبغة إنشائية ، لأن الأمة هي التي تنشئه ، سواء كان تدبيرا وضبطا للشأن العام والخاص شكلا ومضمونا ، أو تقريرا في قضايا الحرب والسلم ، أو تنفيذا ومراقبة للأجهزة ، أو ترشيدا للتصرفات والتوجهات. إلا أن هذا التشريع قد يواجه بعدد من الاعتراضات والتساؤلات التي ينبغي النظر فيها والإجابة عليها .

أول هذه الاعتراضات أن التشريع الإسلامي متكامل ، غير محتاج إلى قواعد مستحدثة أو مناهج جديدة لتنزيلها على مستجدات الحياة ؛ لأنه مستمد من الكتاب والسنة ، لقوله تعالى : ﴿ ما فَرطْنا فِي الْكِتابِ مِن شيءٍ ﴾ الأنعام 38 ، ﴿ ونزلْنا علَيك الْكِتاب تِبيانا لِكُل شيءٍ وهدى ورحمةً وبشرى لِلْمسلِمين ﴾ النحل 89 .

والاعتراض الثاني أن مصطلح " مصادر التشريع " ليس إلا تعبيرا مرادفا لمصطلحي " أدلة الأحكام " و" أصول الفقه " . وكلها تعني مراجع ملزمة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وما يتبعها من أمارات للاستنباط والاستقراء والاستدلال . واللائق أن نكتفي بالمصطلح المتداول " أدلة الفقه وأصوله " بدل استحداث مصطلح جديد يربك الاجتهاد ، ويشيع اللبس والغموض .

وثالث الاعتراضات أن التشريع الشوروي يعد عملية وضع لأحكام جديدة ملزمة ، لم ترد في الكتاب والسنة ولا تحمل عليهما . وهو بذلك حكم بغير ما أنزل الله عز وجل ﴿ أم لهم شركاءُ شرعوا لهم مِن الدينِ ما لم يأذَنْ بِهِ الله ﴾ الشورى 19 ﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أربابا مِن دونِ اللهِ ﴾ التوبة 31 .

بالنسبة للاعتراض الأول ، نحن على يقين تام بأن الله عز وجل لم يفرط في الكتاب من شيء من أمور الدين والدنيا . وقد بين كل شيء مفصلا أو مجملا ، حكما واضحا ، أو محتاجا لمعرفة الحكم واستنباطه ، ووزع المهام وجهة الاختصاص وجهة التكليف بما لا لبس فيه ولا خلط ؛ فخص القرآن بالمجمل في أحوال وبالمفصل في أحوال أخرى ، وخص السنة بتبيان المفصل وتفصيل المجمل ، والتشريع لما لم يذكر في الكتاب مفصلا أو مجملا .

من ذلك أحكام العبادات ، كالصلاة والزكاة والحج والصوم والصدقات ، مما ورد في القرآن مجملا ، وترك للسنة بيان تفصيله (خذوا عني مناسككم – صلوا كما رأيتموني أصلي) .

ومن ذلك أحكام الأسرة ، زواجا وطلاقا ومصاهرة ، ورضاعا وميراثا وعلاقات اجتماعية ؛ حيث تكفل القرآن بتفصيلها بما لم يفصل به غيرها من الأحكام ، ولم يترك للسنة النبوية إلا حيزا يسيرا للبيان والتفصيل .

ومن ذلك أحكام المعاملات المالية التي أجمل القرآن أسس الإباحة والتحريم فيها ﴿ وأحل الله الْبيع وحرم الربا ﴾ البقرة 274 ، ﴿ ياأيها الذِين آمنوا اتقُوا الله وذَروا ما بقِي مِن الربا إِنْ كُنتم مؤمِنين ﴾ البقرة 277 ، ﴿ ولَا تأْكُلُوا أموالَكُم بينكُم بِالْباطِلِ وتدلُوا بِها إِلَى الْحكامِ لِتأْكُلُوا فَرِيقًا مِن أموالِ الناسِ بِالْإِثْمِ وأَنتم تعلَمونَ ﴾ البقرة 188 . ثم ترك للسنة النبوية أمر تفصيل مجملها تحريما للغش والرشوة والاحتكار والاستغلال ، وبيانا لما يعد ربا وما لا يعد ، وتوضيحا لأحكام العقود وشروطها ، صحيحها وفاسدها وباطلها .

ومن ذلك أحكام التدبير العام مما لم يجمله ولم يفصله القرآن والسنة ، من قضايا النشاط السياسي والإداري والاقتصادي والاجتماعي عاما وخاصا ، وجعله مجالا آخر للابتلاء والاختبار ، وليس ذلك تفريطا أو غفلة أو إهمالا .

ذلك أن الحياة الدنيا في شقيها الإلزامي والطوعي تعبيد وعبادة ؛ ولئن كانـت الأحكام الشرعية العملية موضوعة لاختبار الطاعة والامتثـال الحـرفي للأوامـر والنواهي، مما يجعلها تعبيدا تنفيذيا ملزما ، فإن التكليف بواسطة حرية التنظيم الذاتي للنشاط الدنيوي المسكوت عنه ، وبوضع قواعد تدبيره وتنميته ، ابتلاء آخر طوعي تبرهن به الأمة على صدق استعدادها ورغبتها في تعبيد هذا الصنف مـن النـشاط لر ا، بإقامة أمر الإسلام العام ، الذي يتم به نوره ويمكن به لأوليائه ؛ فتكون بذلك حياة الأمة ذات شقين متكاملين ، شق العبادة التنفيذية للأحكام الشرعية ، وشـق العبادة التصرفية المرسلة ؛ على أن يخدم الشقان معا هدفا واحدا تتم بـه العبـادة الكلية، التي هي إقامة خير أمة أخرجت للناس ، ضمن دولة شاهدة ، وخلافة على ج النبوة .

إن التشريع الإلهي لم يفرط أو يهمل أو يغفل شيئا ، ولكنه وزع مهام البلاء المتعلقة بالعبادة بين جهات الاختصاص ؛ فما كان منه تعبيدا بمجـرد الامتثـال في مجـال العقيدة والأحكام جعل عليه القرآن والسنة دليلا ، وما كان تعبيدا اختياريا لابتلاء الإرادة والرشد والنوايا في القضايا الدنيوية المسكوت عنها ، جعله من أمر الأمـة تسلط عليه ، وتقرر فيه بمقتضى قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الـشورى 38.

إن هذا الصنف من الابتلاء ج قرآني في التربية والتأهيل ، مثال ذلك التصرف في مال اليتيم ، فلا يعطى ماله إلا إذا علمت نجابته وتمام ضبطه ورشده ، بأن يدفع إليه شيء من ماله يباح له التصرف فيه وتنميته ، فإن أحسن الإنفـاق والكـسب وجب على الوصي تسليم ماله كله إليه . وهذا ما بينه القرآن الكريم بقوله تعالى :

﴿ وابتلُوا الْيتامى حتى إِذَا بلَغوا النكَاح فَإِنْ آنستم مِنهم رشدا فَادفَعوا إِلَيهم أَموالَهم ولَا تأْكُلُوها إِسرافًا وبِدارا أَنْ يكْبروا ﴾ النساء 6 .

وقد نزلت هذه الآية في ثابت بن رفاعة وفي عمه ، ذلك أن رفاعة توفي وترك ابنا له صغيرا ، فأتى عم ثابت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن ابن أخي يتيم في حجري فما يحل لي من ماله ؟ ومتى أدفع إليه ماله ؟ ، فأنزل الله هذه الآية .

أما عن الاعتراض الثاني فإن مصطلح " مصادر التشريع " قد استعمل فعلا مرادفا لمصطلح "أدلة الأحكام" ، من قبل عدد من الفقهاء المعاصرين ، مثل الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابيه " علم أصول الفقه " و "الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح " ، والشيخ عمر عبد الله في كتابه " سلم الوصول لعلم الأصول " ، والشيخ مصطفى شلبي في "الإسلام عقيدة وشريعة " .

إلا أن هؤلاء الفقهاء لم يميزوا تمييزا دقيقا في إطلاقهم مصطلح "مصادر التشريع" بين ما هو خاص بالأحكام العملية وما هو خاص بأحكام السياسة والاقتصاد والإدارة والتدبير العام فيما لم يرد به نص أو إجماع ولا مجال للقياس فيه والاستنباط.

وقد لاحظنا أن بين المصطلحين "أدلة الأحكام " و" مصادر التشريع " فرقا جوهريا لابد من اعتباره عند استعمال كل منهما . ذلك أن المقصود من المصطلح الأول " أدلة الأحكام " هو الأحكام الشرعية العملية بالإيجاب والندب والإباحة والتحريم والكراهة . ولفظ " أدلة " مفرده "دليل" ،أي :حجة ملزمة . والمصطلح بجزأيه يعني أن صوابه مطلق ، لأن له مميزات خاصة ، من أهمها : القطعية لاستناده إلى أصل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو القرآن الكريم ؛ والثبات والأبدية والمرونة ، بحيث تتغير الظروف والأماكن والأزمان والأحوال فلا يتغير ؛ والإلزام التام إلا عند الاضطرار المبيح للترخص ، لأن له جزاء في الدنيا حدودا وتعزيرا ، وجزاء في الآخرة مساءلة وعقابا .

أما بالنسبة لمصطلح "مصادر التشريع " ، فينبغـي أن نلاحـظ أولا أن لفـظ "مصادر" لا يحمل أي معنى يفيد الإلزام أو الثبات أو القدسية أو مطلقية الصواب. فهو مجرد مرجع يقصده المرء باختياره وتمام حريته ، يستفيد منه إن كان فيه مـن فائدة ، ويغرف منه إن كان فيه من معين . ثم يصدر عنه بكامل إرادته وحريتـه في الاستنباط والأخذ والترك . كما أن ما يستخلص من هذه المـصادر حلـولا وآراء وخططا وقواعد ليس له ما لأدلة الفقه من حجية أو ثبات أو أبدية أو إلزام ؛ وإنمـا هو خاضع لظروف الزمان والمكان والحال والمصلحة والمقاصد ، صوابه غير مطلـق وثباته غير قار واحتمالات تحقيقه ما يرجى منه متأرجحة بين السلب والإيجـاب ، وعنصر الإلزام فيه راجع إلى اتفاق الأمة بالأغلبية أو الإجماع على تبنيه ، من غـير أن يبقى ملزما لها إن غيرت رأيها أو اقتضت مصلحتها تعـديلا لـه أو إلغـاء أو استبدالا .

لكل هذه الاعتبارات ، نحبذ استعمال مصطلح "مصادر التشريع الشوروي " في مجال القضايا الدنيوية التي لم يرد في شأ ا نص أو حمل على نص ، على أن يخـتص مصطلح " أدلة الأحكام" بالأحكام الشرعية العملية ، لأنه أقوى حجيـة وأشـد إلزاماً.

أما الاعتراض الثالث حول التشريع بغير ما أنزل الله تعالى في قوله عز وجل : ﴿ أم لهم شركاءُ شرعوا لهم مِن الدينِ ما لم يأذَنْ بِهِ الله﴾ الشورى 21 ، وهو محـرم قطعاً ومؤد إلى الكفر إن لم يكن الكفر بعينه ، فإن مفهوم المخالفة في هـذه الآيـة الكريمة يبين أن في الأمر تشريعين إنشائيين ، أحدهما محرم هو ما لم يأذن بـه الله ، وآخر مباح هو ما أذن فيه بقوله تعالى﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38.

وقد روى الأعمش وسفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي البختري قال: سئل حذيفة [1] عن قول الله عز وجل:﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أربابا مِن دونِ اللهِ ﴾

[1] - تفسير القرطبي 120/8

التوبة 31، هل عبدوهم؟ فقال : لا ، ولكن أحلوا لهم الحرام فاستحلّوه ، وحرموا عليهم الحلال فحرموه .

وروى الترمذي عن عدي بن حاتم قال [1]: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: "ما هذا يا عدي ؟ اطرح عنك هذا الوثن" ، وسمعته يقرأ من سورة براءة : ﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أربابا مِن دونِ اللهِ والْمسِيح ابن مريم ﴾ التوبة31 ، ثم قال: " أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ، ولكن كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلّوه ، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه ".

لاشك أن عملية التشريع الشوروي وضع لقوانين وإنشاء لقواعد ، ولكن هذه العملية في ميدان سكت عنه الشرع وفوض للأمة أمر تدبيره . فإذا تقيد هذا التشريع بالشورى الجماعية الآذنة فيه ، دخل في صميم النهج الإسلامي الرشيد، متميزاً تميزاً كاملاً تاماً عن التشريع بغير ما أنزل الله تعالى.

إن مجال الابتلاء الدنيوي بهذا الاعتبار يشمل ثلاث مناطق تشريعية هي:

- منطقة التشريع الملزم وهو المستمد من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما.
- منطقة التشريع المأذون فيه ، وهو الموضوع بواسطة الشورى الجماعية ، بمقتضى قوله تعالى:﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38.
- منطقة التشريع المحرم ، وهي ما سوى المنطقتين السابقتين.

[1] - تفسير القرطبي 114/10، المعجم الكبير 92/7

الفصل الثاني
مجال التشريع الشوروي

لمعرفة مصادر التشريع الشوروي ، لابد من تحديد مجاله وضوابطه ، وحدود عمله وطبيعة القواعد التي ينشئ والعلاقات التي ينظم . ولما كان من منهج الإسلام مبدأ التيسير ورفع الحرج عن الفرد والجماعة ، فقد وضع للحياة نظامين متكاملين أحدهما شامل مطلق هو أصل الدين وعماد الدنيا ، يتعلق بالعقيدة والتصور الإيماني للخالق والمخلوق ، مصدره نصوص قطعية الثبوت واضحة الدلالة ؛ والثاني متعلق بالأحكام الشرعية العملية في ميداني العبادة والمعاملة ، مصدره الكتاب والسنة والإجماع المستند إليهما ، والحمل عليهما بالقياس ، وكافة الأدلة التبعية الأخرى ؛ كما ترك في هذا المجال التصرفي هامشاً واسعا ، أو منطقة فراغ تشريعي في كثير من القضايا الدنيوية ، وكل أمر البث فيه لجميع المسلمين ، يكيفونه بكامل حريتهم في إطار العقيدة وأحكام الشريعة ، بما يحقق أهداف الأمة ، ويضمن التعايش السليم والمساواة في التكاليف والمنافع ، ويكفل التعاون والعدالة والحرية . هذا الهامش التصرفي ، أو نطاق الفراغ التشريعي ، هو مجال التشريع الشوروي ؛ وما سواه محكوم بالكتاب والسنة مباشرة .

ولئن كنا بصفتنا مسلمين ، نميز بين منطقتي حاكمية الأحكام الشرعية العملية وحاكمية الشورى العامة ، فإن المشرعين الوضعيين قد جرت عادتهم بأن لا يميزوا بين هاتين المنطقتين في أي ميدان من ميادين الحياة ، أو ضرب من ضروب النشاط البشري ، وأن يضعوا للأمة تشريعا يعد " القانون الأم " يطلق عليه عادة "الدستور" ينظم أسس الدولة ويضبط قنواتها ضمن قواعد مجملة وعامة ، تتفرع عنها مختلف القوانين والنظم الخاصة والعامة ؛ ومن ثم وردت مصطلحات : النظام الدستوري، المراقبة الدستورية ، دستورية القوانين .

إلا أن النهج الدستوري تعترضه في النظر الإسلامي مآخذ ، تجعله غير ذي جدوى . من هذه المآخذ :

- أن لفظ "دستور"، وهو فارسي معرب ، معناه قوانين الملك وضوابطه . وقد لقب به أولاً الوزير الكبير الذي يرجع إليه في أمور الملك . ثم أطلق تجوزاً على الذي يدير أمور الملك . واللفظ بذلك ذو نشأة تحكمية استبدادية تلقي بظلالها على طبيعته الحالية . إذ الدستور يعد حاكماً مسطوراً على الأمة، والذي يضعه أو له حق تعديله وتغييره واستبداله هو الحاكم الفعلي ، سواء كان ملكاً أو رئيسا أو مجلساً.

- أن الدستور منشؤه الأصلي والحالي بشري ، خاضع لأهواء واضعيه ومصالحهم وأهدافهم . وقد ابتدعه أرسطو الوثني ، وتطور في بيئة غير مسلمة . ولذلك لم يفلح في المجتمعات الإسلامية التي عملت بنظامه ، ولم ينسجم مع التشريعات الإسلامية عقدية كانت أو عملية ؛ إذ الازدواجية التشريعية التي نشأت عن تبنيه ، وأدت في كثير من الأحيان إلى التنافي المطلق بين القوانين الوضعية والتشريع الإسلامي ، أكدت للمتبصرين أن الأخذ بهذا النظام كما ورد في الفكر اليوناني أو كما طوره الغرب حالياً ، وكما يهرف به حكام بعض المسلمين المعاصرين ومعارضوهم الديمقراطيون ، عامل تخريب وتمزيق وفتنة وإهدار للطاقات.

- أن الدستور في جوهره ومبناه ينطلق من قاعدة تلغي وتعارض كل دور للتشريع الإسلامي ، وإن اعترف أحياناً مسايرة وتجنباً للإثارة بدور للأديان في الحياة .

إلا أن نقدنا للنظم الدستورية لا يعني أننا نقر مختلف ضروب الاستبداد والحكم الفردي التي عرفها المسلمون منذ سقوط الخلافة الراشدة ؛ فالاستبداد دائماً هو الاستبداد ، مهما أطلق عليه من ألقاب وما كيل له من مديح وتقريظ . وإنما يلزمنا أن نعمل بجد وعزم لنخرج إلى النور البديل السياسي الإسلامي الحق ، ذا النزعة العملية القابلة للتطبيق . ولن نحقق هذا الهدف إلا بأن نغادر أولا مرحلة التغني والتبشير العاطفي، ونتحرر من سجن التراث السياسي لفقهاء القصور، إلى رحاب التفكير العلمي المنضبط بالكتاب والسنة ، منهجية بحث ، وملاحظة وتحليلاً

ومقارنة، وتجريداً وتوثيقاً وتبيانا لمختلف العوائق والصعاب ، وتوضيحا لطرق تنزيل النظم والقواعد .

أول خطوات هذه الاندفاعة التشريعية تقتضي التمييز الواضح بين مجال الأحكام العملية المحتاجة إلى مزيد تطوير لفهمنا وتصرفاتنا كي نرتفع إلى مستواها، ونستطيع تنزيل أحكامها على ما يستجد من قضايا العصر ؛ وبين مجال التشريع الشوروي الذي هو في أشد الحاجة إلى بذل الجهد من أجل استقصاء جوانبه، واستجلاء غوامضه ، لأنه يغطي كل جوانب الحياة التي تركت مهمة تنظيمها للأمة ؛ فهو يعنى بوضع القواعد التي تبين أسس الدولة وشكلها ، وطبيعة علاقاتها بمؤسساتها ، وكيفية توزيع السلطات التدبيرية فيها ، وطريقة إنشاء الهيئات التي تباشر هذه السلطات ، والإجراءات التي تؤدي إلى اتخاذ القرارات وتنفيذها والمحاسبة عليها ، كما يعنى بوضع القواعد المنظمة لعلاقة الدولة فيما بينها وبين مواطنيها والأجانب فيها ، أو بينها وبين غيرها من الدول في حالات الحرب والسلم والمهادنة والقواعد المنظمة لعلاقات الأفراد الطبيعيين والمعنويين فيما بينهم ، وحدود حقوقهم وحرياتهم ، ومساحات نشاطهم وجزاءات مخالفاتهم . كما أن من صميم اختصاصه وضع النظم والتصاميم والمشاريع التي تضمن سيراً جاداً للأمة بمرافقها ومؤسساتها نحو المقصد الأسمى الذي أخرجت له وأمرت بتحقيقه .

إننا إذ نملأ دائرة الفراغ التشريعي بالقواعد المستندة إلى الشورى العامة نكون قد غادرنا مرحلة الشفوية والعفوية ، والإعجاب الساذج بتراثنا السياسي الوضعي، والارتجالية المزاجية التي طبعت تصور كثير من الفقهاء لعملية الشورى ، والتصرفات السلطانية المبررة بمختلف ضروب الاستنباط الفقهي المغرض .

إلا أن هذه المجالات التي ترتادها القواعد الشوروية الإنشائية ، ينبغي أن يتوفر لها المناخ الإسلامي الرشيد الذي تؤسسه العقيدة بأحكامها ومقاصدها من إخراج هذه الأمة للناس ، مرشدة وهادية وشاهدة ؛ وأن يسير التشريع الشوروي فيها على خطين متوازيين :

- ج ترتيب بيت الدولة الإسلامية بالقواعد والنظم والقوانين المأذون فيها .

- و ج يضع المشاريع والبرامج والخطط الكفيلة بتطوير الأمة ورفع مستواها على جميع الصعد ، وتوجيهها نحو المقصد الأسمى الذي خلقت له وأمرت بتحقيقه.

ويغطي النهج الأول مجالات الحقوق والواجبات المتعلقة بالنظام العام الذي هو عماد كيان الدولة بنوعين من التشريع هما:

1 ـ التشريع العام الداخلي بما ينظم علاقات الدولة بالأفراد سياسياً وإدارياً ومالياً وقضائياً وجنائياً... الخ .

2 ـ التشريع الخاص الذي هو مجموعة القواعد المنظمة لعلاقات الأفراد فيما بينهم، سواءً كان تشريعاً مدنياً كقوانين التجارة وقوانين الشغل ، أو إجرائياً كالمساطر وتنازع القوانين وتنازع الاختصاص .

كما يغطي النهج الثاني كل ما يتعلق بتطوير المرافق وأوجه النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعسكري والصناعي والزراعي والعلمي، بما يحقق السير السليم السوي المتوازن ، ويرعى ويطور ما هو موجود من المؤسسات ، ويستحدث ما هو مفتقد من المرافق والوسائل والأدوات ، من أجل حفظ المقاصد الفردية لأعضاء ا تمع التي هي الضرورات الخمس بحاجيا ا وتحسينا ا ، وتجنيدها لتحقيق المقصد الأسمى للأمة.

قد يعترض على هذا المنحى بأن في الكتاب والسنة قواعد ومبادئ مجملة عامة تغطي هذا ا ال ، ونحن لا نستبعد هذه الضوابط السلوكية المشار إليها ، فهي مصدر أساسي للتشريع الشوروي ؛ إلا أ ا باستثناء الحدود والتعازير مفتقدة إلى ما يجعلها ملزمة ، وليس لها من قوة جزائية دنيوية خارجية تمنع وتردع ، وعنصر الإلزام فيها مكتسب من مجرد ورع المرء وتقواه ؛ كما أ ا لا تغطي مساحات كثيرة من ضروب النشاط الإداري والسياسي والاقتصادي والتجاري والعسكري والثقافي...الخ .

لقد أثبتت سلفا تجربة الحكم الراشدي أن الاكتفاء بالـشفوية في التـشريعات الإنشائية ، وعدم تحويلها إلى مدونة ملزمة ذات جزاء ، لا يوفر لمؤسسات الدولـة ضمانات الاستمرار والمناعة ضد الا يار . وقد ظل تسيير الشأن العام طيلة التاريخ الإسلامي إلا في حالات نادرة ، شفويا وخاضعا للاجتهاد الآني ، الذي سارع إلى الضمور والتقلص بمجرد ما التحم في العصور المتأخرة بالفكر القـانوني العلمـاني المعقلن ، فاضطر المسلمون إلى تعريب الدساتير والقوانين الوافدة ، ومحاولة أسلمتها وإقحامها في التشريع الإسلامي . ثم عندما لم تثمر هذه النبتة في ديار المـسلمين ، عادوا على الإسلام نفسه باللائمة ودعوا إلى التحلل من تعاليمه ؛ وغاب عنهم أن الخلل المؤدي إلى عقم المستوردات الغربية في أرضنا ومجتمعنا لـيس إلا في منـهج تفكيرهم ، واضطراب طريقة تعاملهم مع واقع أمتهم .

ذلك أن الفكر الغربي بحكم نشأته وتطوره في بيئته وتاريخه وتصوراته الدينيـة والفلسفية ، يصبح لأهله وفي وطنه سهل الفهم معروف المقاصـد ، مرنـا قـابلا للتعديل والتطوير، لاعتماده على مخزون ذاكرته التاريخية وتراث ماضيه ، ورصـيد مخيلته وتصوره لمستقبله وأهدافه . إلا أن هذه المميزات الإيجابية تغيب وتفتقد عنـد نقله إلى أمة أخرى مختلفة التاريخ والتجارب والبيئة والدين والفلسفة والأهـداف حينئذ يكتسب الفكر المنقول الرتابة والجمود ، لانفصاله التام عن ماضـي البيئـة الجديدة وحاضرها ومستـقبلها ، ورصيد تجربتها وضميرها ومشاعرها وجاذبيـة آمالـها .

إن بلورة نظام سياسي وتدبيري رشيد مـدون وملـزم ، بواسـطة التـشريع الشوروي المتكامل أمر ضروري لقيام دولة الإسلام الشاهدة . إلا أن لهذا التشريع قيودا وضوابط لابد من توفرها ليكون مأذونا فيه ، أي منتسبا إلى الكتاب والـسنة مرتبطا ما بآصرة الإذن الوارد في قوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 35 .

من أهم هذه الضوابط والقيود :

1 ـ أن تعلن فيه الحاكمية لله تعالى ، لأنه هو الآذن بإنشائه واتخاذه والعمل بـه ؛ فلا يحرم حلالا أو يحل حراما ، ولا يعود على الدين عقيدة أو شريعة أو أخلاقا أو مبادئ وتعاليم وأهدافا ومقاصد بالمعارضة أو التنافي أو الإبطال .

2 ـ ألا يتحول إلى تشريع ديني ، أو يتدخل في الأحكام الدينية بالزيادة أو النقص أو التعديل ، وأن تسد كل الذرائع المؤدية إلى ذلك .

3 ـ ألا يقتبس من تشريع ديني ، وضعيا كان أو سماويا منسوخا ؛ لأن في ذلـك شبهة تحاكم إلى غير الإسلام ، وذريعة لتمييع الولاء وتعتيم التصور الإيماني الـذي ينبغي أن يبقى صافيا واضحا سليما ، ومحجة بيضاء ليلها كنهارها .

4 ـ أن يكون تشريعا مصدره مؤسسة الشورى الجماعية العامة ، وليس الأمزجـة والمصالح الفردية أو الفئوية أو الحزبية أو الطبقية أو الأجهزة التنفيذية .

5 ـ ألا يحتكر توجيهه والتأثير في نشأته بيد حاكم أو فئة أو قبيلة أو عائلة ، وإنما يكون حقا عاما لكل أعضاء المجتمع المسلم المتساكنين في أرض الشورى ، لا فـرق بين أسود وأحمر وأبيض ، ذكرا كان أو أنثى ، مواطنا مقيما أو زائرا أو عابر سبيل إذ الأمر للإسلام والإسلام للجميع .

6 ـ ألا يتحول إلى قواعد ثابتة جامدة غير قابلة للتعديل والتغيير ، فتتوقف بـذلك حركة تطور المجتمع ورقيه ؛ بل يبقى مجرد نظم وقواعد وخطط وبرامج للأمة حق تعديلها وإلغائها واستبدالها كلما اقتضت ذلك مصلحتها .

7 ـ أن يجلب للأمة منفعة ويفتح لها ذريعة إلى منفعة ، أو يدفع عنها مفسدة ويسد ذريعة إلى مفسدة .

8 ـ أن يرفد تيار الأمة الإسلامية الساعي إلى تحقيق مقاصد الشرع مـن تعبيـد الأفراد ، ومقاصده من إخراج خير أمة للناس .

الفصل الثالث
مصادر التشريع الشوروي

أشرنا فيما سبق إلى الفرق بين مصطلحي الدليل والمصدر ، وكون الحجية في الدليل أقوى منها في المصدر ؛ أي أن الدليل ملزم بإطلاق ، ومصدر التشريع المأذون فيه غير ملزم ما يستنبط منه ، إلا باتفاق الأمة على اتخاذه قرارا ملزما أو قاعدة لتصرف ، أو ذريعة لتحقيق مصلحة أو دفع مضرة .

والأمر يزداد وضوحا إذا ما تجلت معاني لفظ "مصدر " وجذوره اللغوية؛ ذلك أن حروف "الصاد والدال والراء" كما ذكر ابن فارس في معجمه ، أصلان صحيحان ، أحدهما يدل على خلاف الورد ، والثاني صدر الإنسان وغيره . فالأول قولهم : صدر عن الماء وصدر عن البلاد يصدر بالضم ، إذا كان وردها ثم شخص عنها . ومنه طريق وارد ، أي يرد بأهله على الماء ، وطريق صادر أي يصدر بأهله عن الماء . والمصدر موضع الصدور ، أي الرجوع والانصراف . ومنه مصادر الأفعال . وفي الحديث : " يهلكون مهلكا واحدا ويصدرون مصادر شتى " .

والمصدر في المجال التشريعي له عدة معان تؤدي كلها إلى عملية إنشاء القوانين والقواعد باقتباسها أو استنباطها من مراجع مادية أو معنوية ؛ سواء كانت هذه المراجع عوامل اجتماعية ، عادات وتقاليد وأعرافا ، أو كانت تاريخا وتراثا من التجربة والفقه والقانون وأحكام القضاء . ذلك أن الأمة عندما تعود إلى هذه الينابيع ، تصدر عنها مزودة باستنباط تشريعي إنشائي مأذون فيه ، لما سكت عنه الشرع من قضايا الدنيا .

إلا أن لمصطلح " مصدر " معنى آخر يتعلق بالأداة البشرية التي تقوم بعملية صوغ القوانين والقواعد وإخراجها في خطاب عام ملزم ، له من الجزاءات ما يجعله محترما واجب الاتباع ؛ ونعني بذلك السلطة السياسية القائمة . هذه السلطة في

النظام الإسلامي تختلف اختلافا جوهريا عن نظيرها في النظم الوضعية ، ما سلف منها وما حدث .

ففي النظم الوضعية ذات الحكم الفردي ، يستأثر بهذا الأمر الملك أو الإمبراطور مع أعوانه ملأ ومستشارين وفقهاء وعلماء ومقربين .

وفي النظم الديمقراطية يقوم بهذه المهمة مجلس للنواب أو الشيوخ ، ولجان دستورية تحضر مشروعات القوانين وتعرضها على البرلمان الذي يقرها .

وفي نظم الملكيات الإسلامية ، كان الاجتهاد شديد الاضطراب عند محاولته تحديد هوية أولي الأمر الذين أشارت إليهم الآية الكريمة : ﴿ ياأيها الذِين آمنوا أَطِيعوا الله وأَطِيعوا الرسولَ وأُولِي الْأَمرِ مِنكُم ﴾ النساء 58 ؛ مما ترك ثغرة للحكام وظفوها للاستئثار بأمر الأمة كله . إلا أن إعادة النظر في النصوص المتعلقة بالتدبير السياسي دلت بما لا يدع مجالا للريب ، أن أولي الأمر الدنيوي العام هم المسلمون جميعا ، وهم الأداة البشرية الموكلة بصياغة القوانين والقواعد واتخاذ القرارات وتنفيذها والمحاسبة عليها .

ولئن اعترض معترض بأن قضايا الدنيا متنوعة ومعقدة لا يفهمها إلا أولو الاختصاص والخبرة من العلماء والفقهاء والأطباء والمهندسين ، فإن هذا الإشكال يزول إذا علمنا أن هؤلاء يشاركون في الشورى ويقومون أثناءها بمهمة الشرح والتوعية وتوضيح الأحكام الدينية والحقائق العلمية ، على أن لا يحرم أحد من حقه في إبداء الرأي أو الاعتراض أو المساهمة في اتخاذ القرار ، أو يوظف اختلاف المستوى العلمي مبررا لاحتكار الشورى والاستئثار بها ؛ إذ الجميع في سفينة واحدة يهلكون مهلكا واحدا بغرقها .

هذا عن معنى لفظ "مصدر " كأداة بشرية للاستنباط والصياغة والتقرير ، وقد أدرجناه في السياق ، لنميزه عن مصطلح " المصدر " بمفهومه المعنوي مرجعا لتنظيم الشأن الدنيوي في جانبيه العام والخاص . فما هي هذه المصادر المتخذة مراجع للتقنين والتقعيد ؟ .

بادئ ذي بدء ينبغي التمهيد لذلك بتوضيح ثلاثة أمور :

أولها أن الشأن الدنيوي مشترك بين جميع الناس ، مسلمهم وغير مسلمهم ، ولذلك فالتجربة الإنسانية فيما لا يؤثر في الدين مشاعة للجميع ، وقد استخدم الرسول صلى الله عليه وسلم الخندق وهو تجربة فارسية ؛ كما أن بعض الشأن الدنيوي لدى المسلمين وغيرهم ينظمه الدين ؛ سواء في ذلك الديانة الموسوية التي وضعت تشريعات دينية ودنيوية ، أو المسيحية التي اقتصرت في أول أمرها على الجوانب العقدية والخلقية ، ثم اضطرت كنيستها في فترة الاضطهاد إلى انتحال قوانين كنسية مبنية على مبادئ القانونين الطبيعي والروماني . ثم بعد أن تم الانقلاب على المسيحية وتأسيس الدولة اللائكية في أوربا تحولت هذه القوانين إلى مجرد مصدر تاريخي .

أما في الإسلام فقد صنفت الشريعة الأحكام إلى ثلاثة أصناف : صنف واجب الاتباع هو الأحكام الشرعية العملية ، وصنف محرم هو التشريع فيما لم يأذن به الله وصنف ثالث مأذون فيه بواسطة الشورى العامة المؤطرة بالعقيدة ومقتضياتها.

والأمر الثاني هو أن مصادر التشريع الشوروي المأذون فيه غير ملزمة إلزاما مطلقا ، والرجوع إليها أو اتخاذها موردا ، اختياري تقدره الأمة بقدره في كل حالة وحادثة ؛ ولا يستثنى من ذلك إلا مصدر واحد ملزم هو التصور الإيماني ومقتضياته .

والأمر الثالث أن التشريع الشوروي لا تكاد تحصره قواعد أو تستوعبه قوانين مكتوبة ، نظرا لكونه يغطي كافة أنواع النشاط البشري الذي يتغير ويتنوع بتطور الحياة والمعارف العلمية اختراعا وتصنيعا واكتشافا ؛ مما يقتضي أن تتعدد مصادره وتتطور باستمرار ، وأن تنبثق في كل حين مصادر جديدة تناسب تجدد الأحوال والأجيال ، وتكون معبرا ضروريا تمر منه القوانين والقواعد والنظم المستحدثة.

لذلك نكتفي في هذه الدراسة بأهم المصادر المعتمدة حاليا ، نفردها في ستة مباحث هي : التصور الإيماني وقانون الفطرة ـ أدلة الأحكام الشرعية العملية ـ

الفقه وأحكام القضاء ـ رصيد التجربة الإنسانية ـ الاستحسان ـ المصالح المرسلة أو الاستصلاح . أما المقاصد الشرعية فهي ذات وجهين ، وجه تعد به من المصادر لكونها تعبيرا آخر عن المصالح المرسلة ، ووجه يجعلها بوصلة التوجه وقبلة الحركـة العامة للأمة ؛ لذلك نفرد بحثها في فصل خاص.

المبحث الأول
التصور الإيماني وقانون الفطرة

الأصل في الإنسان السواء النفسي والعقدي ، والفطرة السليمة التي يولد عليها المولود ، وقد ألهمت رشدها في ضمير الغيب ؛ وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ وإِذْ أَخذَ ربك مِن بني آدم مِن ظُهورِهِم ذُريتهم وأَشهدهم علَى أَنفُسِهِم أَلَست بِربكُم قَالُوا بلَى شهدنا أَنْ تقُولُوا يوم الْقِيامةِ إِنا كُنا عن هذَا غَافِلِين ﴾ الأعراف 172 ، ﴿ونفْسٍ وما سواها فَأَلْهمها فُجورها وتقْواها قَد أَفْلَح من زكاها وقَد خاب من دساها ﴾ الشمس 7-10 ، ﴿ أَلَم نجعلْ لَه عينينِ ولِسانا وشفَتينِ وهديناه النجدينِ ﴾ البلد 8-12 ، ﴿ فَأَقِم وجهك لِلدينِ حنِيفًا فِطْرةَ اللهِ الَتِي فَطَر الناس علَيها لَا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لَا يعلَمونَ ﴾ الروم30 .

هذه الفطرة هي التي يطلق عليها الوضعيون " الطبيعة " ، وإن ضل سعيهم في تعريفها والرجوع إليها ، واتخاذها مصدرا لتنظيم الحياة وترشيد التصرفات ، فأطلقوا على ما يستنبطون من أحكامها مصطلح " القانون الطبيعي " ؛ ثم تضاربت لديهم الآراء والسبل حول كيفية الاستفادة منها وجعلها مرجعا وملاذا .

ذهب اليونانيون إلى أن الكون يهيمن عليه نظام طبيعي ثابت ، ولذلك فحياة الناس وعلاقاتهم تخضع بالضرورة لقوانين ثابتة ينبغي للعقل اكتشافها وتقعيدها ؛ ثم بنوا على ذلك نظم الحكم الفردي المستند إلى قائد ملهم ، له وحده القدرة على استمداد النور من العقل الفعال وتربية الرعية . وعندما ضاقت البشرية بهذا الاستبداد المتفلسف حاول الاجتهاد الأرسطي تخفيف وطأته ، فقرر أن القوانين التي يضعها القائد الملهم ينبغي أن تحقق أهداف القانون الطبيعي المطعم بقواعد العدالة .

أما الرومان فقد رأوا في القانون الطبيعي وقواعد العدالة ، القانون الأمثل الذي يتكون في نظرهم من مجموعة قواعد أبدية سرمدية موجودة في الطبيعة ، وعملوا بهديه على تهذيب قوانينهم الوضعية ، كالقانون المدني وقانون الشعوب .

ثم انتقلت الفكرة نفسها في القرن الرابع الميلادي إلى الفكر الكنسي الذي انتحله على أساس أنه يصل إلى البشر عن طريق الإلهام لا بواسطة العقل . ثم في القرن الثالث عشر الميلادي ميزت الكنيسة بين ما يعد لديها قانونا إلهيا ، وبين القانون الطبيعي الذي صار في نظرها غاية ما يدركه العقل من القانون الإلهي ، وبين القانون البشري الذي يستلهم من القانون الطبيعي . إلا أنه منذ القرن السابع عشر ، بدأت أوربا في استكمال تكوينها الحديث ، بوضع الدساتير والقواعد على أساس العقل والمصلحة ، وكان لابد من تعزيز هذه النظم بمرجعية غيبية ، تجعلها أكثر احتراما وإلزاما ، فاتخذت القانون الطبيعي مصدرا ومرجعا .

على هذا الأساس نشأ المذهب الفردي ، وأعلنت مبادئه في ثورة الاستقلال الأمريكية ، وفي وثائق حقوق الإنسان التي هي ثمرة الثورة الفرنسية ، كما ناصره أغلب شراح القانون الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي .

إلا أن فكرة القانون الطبيعي أخذت تفقد بريقها بنشوء المذهب التاريخي على أساس أن القانون وليد المجتمع ، يساير تطوره مكانا وزمانا وأحوالا ، وأن مهمة المشرع منحصرة فقط في رصد هذا التطور وتسجيله وتوثيق القوانين الناشئة عنه ، دون أن يملك توجيهها أو تعديلها . فاضطر الطبيعيون إلى مراجعة آرائهم والموافقة على صواب النهج التاريخي إذا ما بنيت القوانين على مبادئ تستلهم من الطبيعة وتكون مثلا أعلى يهتدي به العقل البشري .

وفي أوائل القرن العشرين ، عاد فقهاء القوانين الوضعية من جديد ، إلى فكرة القانون الطبيعي الأصلية ، ولكنهم عرفوه بأنه مجرد مبادئ محصورة العدد ، مبنية على قواعد العدالة ، وتعد مقياسا لصلاحية التشريع أو عدم صلاحيته . وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي تدل على معنيين ، أولاهما تعني مجموعة محدودة من

المبادئ العامة الأزلية ، وثانيتهما أن هذه المبادئ يفرع عليها العقل نظما وقواعد لتحقيق العدالة وضمان حقوق الإنسان .

هكذا ظلت فكرة القانون الطبيعي ومبادئ العدالة مجرد أوهام مضطربة ضبابية تحوم حول الهدف ولا تقتحمه ، ومحاولات قاصرة عاجزة عن اكتشاف حقيقة الفطرة وطرق الاسترشاد ا .

إن الفطرة السوية كما خلقها ر ا سبحانه ، تعرضت عبر التاريخ الإنساني لمحاولتين فاشلتين ، عالجتا أمرها بأسلوب فلسفي اغتالها وأطفأ نورها وجعلها أسيرة جزئيات الكينونة البشرية دون كليا ا ، مما يفسر مظاهر الجفاف والانحراف واللبس التي تطبع ما دونه الوضعيون من أمرها .

أولى هاتين المحاولتين من الاتجاه اللبرالي الذي احتفظ ببعض قشور الديانة المسيحية كمرجع روحي باهت مبني على الأوهام والخرافة ، ثم أطلق للأهواء عنا ا.

والثانية من الاتجاه المادي الذي لا يفرق بين الكينونة البشرية ذات البعدين المادي والروحي ، الشهودي والغيبي ، الدنيوي والأخروي ، وبين أي كائن مادي آخر . فأصبح معنى الفطرة لديه ، آليا خاضعا لمؤثرات الكيمياء والبيولوجيا وتفاعلات الكروموزوم ، مما قلص مساحة التمييز بين الإنسان والحيوان ، وجمع بين الاتجاهين اللبرالي والمادي في موقف واحد يضفي على الفطرة كل معاني الانحلال والفجور واختلاط الأنساب وشذوذ العلاقات .

إن الفطرة السوية ليست إلا توجه الإنسان الطوعي نحو ربه وانحيازه التلقائي لكل مبادئ العدالة والمساواة والحرية والإخاء والرحمة والمشاركة الوجدانية وحقوق الإنسان في الحياة والتناسل والكسب والتعلم وإبداء الرأي والمشاركة في الشأن العام.كل ذلك جبل عليه الإنسان السوي ، إلا أن هذه الجبلة مبنية على أساس متين من تصور إيماني يربط المرء بخالقه ويضمن له الانسجام مع سائر المخلوقات التي تشاركه العبودية في هذا الكون الفسيح . هذا التصور الإيماني ضرورة فطرية مستقرة

في ضميره ، لها من صفات الثبات والاستمرار ما يجعلها ركناً ركيناً في بنيته النفسية توجه تفكيره وسلوكه وتصوره لنمط معيشته ونظام سلوكه . لذلك ليس للفطـرة إلا خالقها الذي فصل مبادئها وبين حقيقتها، ولم يترك شأ ا لمـا دعـي لـدى الوضعيين بالإلهام والاستلهام والشعور.

إن في القرآن والسنة نصوصاً عامة وقواعد كلية ومبادئ مجملة، وتوجيهـات مرنة موافقة للفطرة السوية تجعلها مصدراً للتشريع الشوروي القابل للتنـزيل على الحوادث المتجددة بكل جوانبها وحالا ا واختلاف بيئا ا وتنوع حاجا ا ومصالحها الفردية والجماعية.

المبحث الثاني
أدلة الأحكام الشرعية العملية

الأحكام الشرعية العملية التي ورد ا القرآن والسنة شرع ملزم ، إنكارها كفر وعدم الامتثال لمقتضيا ا عصيان . وهي غير خاضعة بأي حال من الأحوال للتشريع الشوروي ، بل التشريع الشوروي محكوم ا تابع لتوجيها ا خاضع لمبادئها. لذلك كانت معرفة هذه الأحكام وطرق استنباطها ضرورية للمشرع في الميدان الشوروي.

إن الأحكام العملية التي هي ثمرة علمي الفقه والأصول ينبغي أن تكون المعرفـة ا أساسا متينا يبنى عليه التشريع الشوروي ، والمعرفة في هـذا الميـدان تـشمل جانبين، جانب الأحكام في ذا ا وجانب منهج استنباطها ، وكلاهما مفيد للمشرع الشوروي .

فمعرفة الأحكام ضرورية كي يتلافى المس ا بالزيادة أو النقصان أو التحريف أو الإلغاء . كما أن معرفة مناهج الاستنباط وتعرف الأحكام من النصوص ، والبناء عليها باستخراج العلل وتلمس المصالح والمقاصد التي صرح ا أو أومأ إليها الكتاب والسنة من أهم ما يساعد المشرع في الميدان الدنيوي ، لأن هذه المعرفة ميزان يضبط العقل ويرشده إلى مواقع الخطأ والصواب .

فالقرآن الكريم بإعجازه في ذاته ، وما يسوقه من تجارب الأمم السابقة ومحاذير ما يرتكب في الأمم اللاحقة ، وتبيانه للمبدأ والمعاد والأحكام ، ومقاصـد الـدين وهدف إخراج الأمة الإسلامية للعالمين ؛ والسنة النبوية قولا وعمـلا وتقريـرا ؛ وأحكام الإجماع المستند إلى الكتاب والسنة ، والقياس الذي هو حمل لما لم يـنص عليه على ما فيه نص ، سواء كانت العلة مقررة أو مستنبطة ، أو كان توسـعا في استعمال النص كما لدى الظاهرية ، أو بمعنى العقل المستند إلى النصوص ؛ وسـائر الأدلة التبعية الأخرى استصحابا أو فتوى صحابي أوسد ذريعة الخ... ، كل ذلـك

معرفته ضرورية تعين المشرع الشوروي على تبين مواطئ قدمه وضبط سير خطواته، وتكون لديه ملكة الفهم والملاحظة والمقارنة والموازنـة والاسـتقراء والاسـتنباط والتجريد والتعميم ، وهي عمليات عقلية لابد من إتقا ا لترشيد التصرفات وترقية أساليب معالجة القضايا الدنيوية وملابسا ا .

المبحث الثالث
الفقه وأحكام القضاء

الفقه لغة معناه الفهم العام ، والمعرفة النافذة العميقة لدوافع الأفعال والأقوال ونتائجها وغاياتها ؛ أما الاصطلاح الشرعي فيخصص عامه ويقيد مطلقه ، ويجعله مقصورا على معرفة الأحكام العملية عبادات ومعاملات ؛ أما الأحكام الاعتقادية فمن أبحاث علم الكلام .

وفي الاصطلاح الوضعي يعني الفقه مجموعة آراء علماء القانون وشروحهم وتفسيرهم للقواعد ونقدهم لها فلسفيا وتطبيقيا ، بما يغطي جميع مناحي النشاط البشري ، ما تناوله الشرع بالتنظيم ، وما تركه للشورى العامة . ومن المعلوم أن الأحكام الشرعية العملية جزء منها تشريع إلهي مستمد من الكتاب والسنة ، والاستناد إليهما بالإجماع والحمل عليهما بالقياس ، وجزء وضعي سنه المجتهدون من كبار الأئمة في الميدان الدنيوي هو ما يعنينا في موضوع مصادر التشريع الشوروي ، وما يكاد يلتقي فيه الفقهاء المسلمون بالوضعيين ، لأن المجال واحد هو ما سكت عنه الشرع ، وبناء القواعد لدى الطرفين على الحكمة والمصلحة والنفع العام . فقد يرى بعضهم مصلحة في استحداث قواعد لتنظيم حالات طارئة في أسلوب المعيشة أو تدبير الشأن العام ، أو ضرورة لإصلاح عيب في نص إنشائي على أساس ما ظهر من خلل في التطبيق والممارسة . فإذا أصبح هذا الرأي مرجو النفع ورأت الشورى العامة اتخاذه مصدرا لإنشاء بعض القواعد كان لها ذلك بإطلاق .

أما القضاء فهو علم خاص متميز عن فقه الفروع وأصول الدين ، لأنه مبني على معرفة الأحكام التي تجري مجرى الكليات مما ليس لها ذكر في فقه الفروع .

والقضاء لغة عبارة عن اللزوم ، حقيقته الإخبار عن حكم شرعي على سـبيل الإلزام ، من أجل فصل الخصومات وقطع المنازعات .

والمقصود في هذه الدراسة مجموعة الأحكام التي تصدرها المحاكم ، وهي نوعان: نوع لا نزاع حوله ، سواء كان التحاكم فيه شرعيا أو وضعيا ، ونوع أحكام هي موضع خلاف ، بسبب استنادها إلى اجتهاد مرسل ليس له دليل من الكتـاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ، وهذا النوع يوجد الخلاف الفقهي والقانوني حولـه ومن أجل الفصل فيه ، قاعدة أو قانونا أو تشريعا مأذونا فيه . وهذا هو المقـصود بمصطلح " أحكام القضاء " مصدرا للتشريع الشوروي.

لقد كانت ولاية القضاء في التاريخ الإسلامي ، يندرج تحتها كل مـا يتعلـق بالمنازعات حول الأنكحة والمواريث والأموال والعقود والفسوخ ، ودعاوى التهم والعدوان وكشف المظالم وحقوق الأيتام ، والجنايات على الأنفـس والأعـراض والجراحات والحدود والحسبة والخرص وجباية الصدقات وصرفها ، وعموم أحكام السياسات التي يرجع إسناد القضاء فيها إلى المصلحة والعـرف وأحـوال الـسلم والحرب والمهادنة ؛ وهو لذلك مصدر غني من مصادر التشريع الشوروي . إلا أن القضاء في العصر الحديث عرف نظما وزعت الاختصاصات ، ونوعت أسـاليب الممارسة ، فعرف القضاء الواقف والقضاء الجالس ، وتعددت مراتب التقاضـي ، وتميز القضاء الشرعي عن القضاء الوضعي . وفي كل الأحوال تناولـت أحكـام القضاء قديما وحديثا قضايا سكت عنها الشرع وبث فيها الاجتهاد البشري .

هذه الأحكام ، سواء وردت في القضاء الإسلامي التراثي أو في القضاء الوضعي الحديث ، تعد مصدرا للتشريع الشوروي ، مادامت لا تعود على الشريعة الإسلامية بالإبطال أو التغيير أو التبديل أو التجميد .

المبحث الرابع
رصيد التجربة الإنسانية

وتعني التجربة التاريخ الخاص بالأمة الإسلامية ، والعام للإنسان ، وما أنتج هذا التاريخ من عبر وعظات وتجارب وتقاليد وأعراف ، ومنجزات في ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقوة والعلوم والآداب . هذا الرصيد يعد تراثا مشتركا بين الأمم ، ومصدرا مشاعا للتشريع الشوروي المأذون فيه .ترجع إليه الأمة إن رأت في ذلك مصلحة ، وتستلهمه حلولا لبعض مشاكلها أو تطويرا لبعض مؤسساتها وترقية وضبطا لبعض تصرفاتها .

إن هذا الرصيد من التجربة والتاريخ والعلم بكل ما بلغته البشرية من تقدم وما حققته من اختراعات واكتشافات صناعية وبيولوجية وكونية ، يعد ملكا عاما للإنسان ينبغي استثماره برشد وحكمة ، وميراثا محترما مفيدا لأنه جزء من الماضي وأساس للحاضر وأداة لتطوير المستقبل . كما تمتاز القواعد المستلهمة منه بمرونة قابليتها الإلزامية وسهولة الانسجام معها ويسر الانضباط بها .

إن النظام الإسلامي الشوروي لا يتعارض مع هذا الاتجاه التاريخي مادام ذخيرة خبرة وعبرة يسترشد بصوابه ويتعظ بأخطائه ، ومسبارا يقاس به على ضوء الكتاب والسنة مدى نجاح الممارسات والقواعد والقوانين أو فشلها . وإلى ذلك يشير القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا أشد منهم قوةً ﴾ فاطر 44 ، ﴿ لقد كان لسبإٍ في مسكنهم آيةٌ جنتان عن يمينٍ وشمالٍ كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدةٌ طيبةٌ ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكلٍ خمطٍ وأثلٍ وشيءٍ من سدرٍ قليلٍ ﴾ سبأ15، 16 .

إن رصيد التجربة والتاريخ مصدر غني للتشريع فيما سكت عنه الشرع ، غير أن ذلك مقيد بالشورى الإيمانية الجماعية ، التي تدرس الواقع وتستقرئ التجارب وتحدد الغايات والمقاصد ، وإلا كانت الفتنة والتسيب والفوضى والاضطراب .

إن منهج الاستفادة من رصيد التجربة والتاريخ الذي أرشد إليه الإسلام ، كان أساس نشوء المذهب التاريخي لدى فقهاء القانون الوضعي ، الذين تمردوا على فكرة القانون الطبيعي . ولكن حرفية نظرتهم إلى التاريخ أوقعتهم في إساره وحاكميته ، بزعمهم أن تطور قوانين الأمم آلي ، لا تتدخل فيه إرادة الإنسان ، وليس ثمرة التفكير والاستنباط ، وإنما ينشأ من ضمير الجماعة وينمو فيها نموا ذاتيا ، ووظيفة المشرع إزاءه سلبية تقتصر على المراقبة والتدوين والتوثيق ؛ وهذا ما شرحه " مونتيسكيو " في كتابه " روح القوانين " .

ثم بعد حين تطور هذا المذهب نفسه على يد الألماني "إيرنج " في كتابه " الغاية من القانون " ،فيما عرف بمذهب الغاية والكفاح ، على أساس أن القوانين ظواهر طبيعية تخضع لضوابط الإرادة والغاية ، وتطورها تطور مبصر يهتدي بنور العقل ، ويتأثر بالتوجيه الإرادي المباشر نحو غاية هي حفظ المجتمع وتحقيق الخير العام .

ثم أضاف " أوجيست كونت "إلى هذا المنهج فكرة التضامن الاجتماعي التي تعد التعاون مع الغير ضروريا لتحقيق مصالح الفرد وكفالتها ، مما يضطر الجميع إلى التضامن ، ويجعل الشعور بالحاجة إلى التعاون والتكافل أصلا للقانون ومبعثا لقوة الإلزام فيه .

ثم بلغ تطور هذا المذهب مداه لدى " جيني " الذي حلل هذه النظريات كلها وحاول التوفيق بينها ، على أساس أن مادة القوانين تتكون من أربع حقائق هي : الحقائق الطبيعية الواقعية ، والحقائق التاريخية ، والحقائق العلمية ، والحقائق المثالية التي هي المقاصد والغايات .

إن هذه المذاهب التاريخية لدى الوضعيين ، إذا أمعن النظر فيها بـدا واضـحا تأثرها بالفكر الإسلامي ، وظهر أن كلا منها تتبنى جانبا من الاجتهاد الفقهي الذي عرفته مسيرة الحضارة الإسلامية .

المبحث الخامس
الاستحسـان

أدلة الفقه قسمان ، أصلية وتبعية ؛ فالأصلية متفق عليها بين جمهور الفقهاء ، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس . أما التبعية فمختلف في حجيتها ومجالها وقوة إلزامها في ميدان الأحكام الشرعية العملية ، وإن كانت في مجال التشريع الشوروي العام أصلح وأجدى .

على رأس هذه الأدلة التبعية ما أطلق عليه الفقهاء مصطلحي الاستحسان والمصالح المرسلة ، اللذين يستوعبان قضايا دينية ، وأخرى دنيوية لا يمكن الرجوع في شأنها إلى نص أو إلى حمل على النص .

أول هذين الدليلين ، وهو الاستحسان ، عرفه الفقيه المالكي ابن رشد الحفيد بأنه في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل . كما عرفه ابن العربي المالكي بأنه إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته ، وأن هذا الترك يكون للعرف كما يكون للإجماع والمصلحة والتيسير ودفع المشقة . وعرفه ابن الأنباري ، وهو مالكي أيضا ، بأنه طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه .

أما الحنفية فالاستحسان لديهم كما عرفه أبو الحسن الكرخي هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر أقوى يقتضي هذا العدول .

كل هذه التعاريف تكاد تلتقي في أن الاستحسان حكم إنشائي يخالف القياس الظاهر الذي هو إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم .وتتمثل هذه المخالفة في أربع صور للاستحسان هي : الاستحسان القياسي الذي هو العدول عن القياس الظاهر إلى القياس الخفي - استحسان السنة وهو العدول عن القياس إلى حكم وردت به السنة - استحسان الإجماع وهو العدول عن القياس إلى حكم ثبت بالإجماع -

استحسان الضرورة وهو مخالفة القياس لضرورة موجبة جلبا لمصلحة حقيقية أو دفعا لمفسدة وحرج ، أو سدا لذريعة .

والذي يعنينا من هذه الصور هو استحسان الضرورة ، لأنه ضرب من إنشاء الأحكام والقواعد بدون الرجوع إلى دليل أصلي ، وهو ما يناسب عملية التشريع الشوروي . أما الأنواع الثلاثة الأخرى فأصلح للأحكام الشرعية العملية ،لأن العدول إلى القياس الخفي هو الوجه الثاني للقياس الظاهر ، والعدول إلى السنة أو الإجماع هو في الحقيقة عودة إلى النص الملزم وما في حكمه .

لقد ظهر الاستحسان في أول أمره لدى الإمام أبي حنيفة زعيم مدرسة الرأي ، إذ كان أصحابه ينازعونه المقاييس فإذا قال : أستحسن ، لم يلحق به أحد ؛ ثم أخذ به الإمام مالك صاحب المقولة المشهورة (الاستحسان تسعة أعشار العلم) ؛ ثم تطور لدى المالكية فعرف المناسب المرسل والمصالح المرسلة ، بمعنى الحكم المبني على الحكمة والمصلحة ؛ واستحدث الإمام الغزالي لفظ الاستصلاح مشاكلة للاستحسان؛ ثم برز مصطلح " السياسة الشرعية" الذي يشمل مفهوم الاستحسان والاستصلاح في نطاق الحقوق والعقوبات التعزيرية والأحكام السلطانية ، لا سيما عند الحنابلة كابن تيمية وابن القيم .

أما الإمام الشافعي فقد عارض فكرة الاستحسان من أساسها وعقد لها بابا في كتابه "الأم" بعنوان "إبطال الاستحسان " ، مستندا في معارضته إلى خمسة أدلة هي:

1 - أن الشريعة نص أو حمل على النص ، والاستحسان ليس أحدهما ، والشريعة غنية عنه ، لأن الله عز وجل لم يترك أمر الخلق سدى من غير أحكام ﴿ ما فَرطْنا فِي الْكِتابِ مِن شيءٍ ﴾ الأنعام 38 .

2 - أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان إذا سئل عن أمر لم ينزل فيه تشريع ، انتظر الوحي ولم يفت باستحسانه [1].

---

[1] - الأم 127/5

3 - أن الاستحسان تزيد على الكتاب والسنة اللذين أمرنا بالرجوع إليهما في حالتي الوفاق والنـزاع .

4 - أن الرسول صلى الله عليه وسلم أنكر على الصحابة الذين تصرفوا علـى أساس الاستحسان.

5 - أن الاستحسان ليس له من ضابط أو مقياس يعرف به الحق من الباطـل ، والجاهل والعالم فيه سواء . ولو جاز للعالم أن يفتي باستحسانه لجاز ذلـك أيـضا للجاهل ، لأن وسيلة كل منهما العقل المشترك بينهما ، ولاختلفت الأحكـام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل شخص .

إلا أن معارضة الإمام الشافعي هذه لا ترد إلا علـى الاستحـسان في ميـدان الأحكام الشرعية العملية ، أما مجال التشريع الشوروي فالاستحسان من أهم أدواته ووسائله ومصادره ، لاسيما وهو المعنى الواضح فيما روي بإسناد حسن عن ابـن عباس موقوفا عليه[1] : "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن " .

1-رفعه بعضهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولا يصح رفعه كما ذكر العجلوني في كشف الخفاء (2 / 185) . .

المبحث السادس
المصالح المرسلة

المصالح المرسلة أو الاستصلاح كذلك من الأدلة التبعية المختلف حولها . ومعناها الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات ، ولا تتعارض مع مقاصد الشرع . وقد اقتضى استحداث هذا المصدر تطور الحياة وتوسع النشاط البشري بما يوجب التوسع في المصادر ، لاستدراك ما لم يرد فيه نص وليس له نظير يقاس عليه .

إن أساس المصلحة الذي بني عليه هذا المصدر هو جلب المنافع ودرء المضار وسد الذرائع وضرورة استنباط أحكام جديدة لما يستحدث في الحياة من ضروب النشاط الإنساني بسبب تغير الأزمان والأحوال . لاسيما وقد ثبت بالاستقراء أن الشريعة الإسلامية تضمنت مصالح الناس ﴿ وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين ﴾ الأنبياء 107 ، ﴿ هذا بصائر للناس وهدى ورحمةٌ لقومٍ يوقنونَ ﴾ الجاثية 20 ، وأن العقول السوية تدرك هذه المصلحة ، فإن خفيت فلما ران عليها من غبش الأهواء وتضليل المؤثرات . إلا أن هذه المصلحة ليست سائبة أو مائعة أو خاضعة لمقاييس غامضة ، فالمصلحة المعتبرة شرعا لدى الفقهاء ترجع إلى خمسة أمور يجب حفظها ، لأنها قوام الدنيا والآخرة ، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال . وكل ما يرجع إلى هذه الأركان الخمسة قسمه الفقهاء إلى ما هو ضروري لابد منه للحياة الصالحة وإلى ما هو حاجي يتعلق بالأعمال والتصرفات التي تتطلبها الحاجة إلى التوسعة ورفع الحرج ، وإلى ما هو تكميلي أو تحسيني ، يتعلق بما لا تتحرج الحياة بتركه ولكن مراعاته من مكارم الأخلاق أو محاسن العادات والطيبات . وكل ما يؤيد هذه الضروريات وتوابعها الحاجية والتكميلية يعد من المصالح المرسلة وإن على درجات من الأهمية ، وكل ما ينافيها فهو مفسدة منعها بدرجة مستوى الضرر الواقع بسببها .

ولئن كانت الأحكام المبنية على أساس المصلحة وحدها أقـرب إلى القـانون الوضعي ، فإن ذلك من أسباب اختلاف الفقهاء حولها وانقسامهم في أمرهـا إلى ثلاثة طوائف :

طائفة التزموا النص ، فلا يعرفون المصلحة إلا من خلال النصوص ، فإن بينت النصوص مصلحة تشريع ما عرفوه ، وإن سكت النص لم يلتمسوا طريقا آخـر ، وفي مقدمة هؤلاء فقهاء المذهب الظاهري الذين وقفوا من القياس موقفا سلبيا .

وطائفة التمسوا المصالح من العلل المنصوص عليها ، فإن كان للمصلحة شـاهد من دليل خاص أخذوا به ، ولا اعتبار عندهم لغير ذلك ؛ وهـذا الموقـف منـهم احتياط من الوقوع في الهوى الموهم للمصلحة .

وطائفة ثالثة يأخذون بكل ما يلائم المقاصد في حفظ الضرورات وتوابعها ، مما لم يشهد لـه الشرع بالاعتبار أو الإلغـاء . ومنهم الإمام مالك الذي قيد المصلحة المرسلة بثلاثة شروط هي : أن تكون معقولة تقرها العقول السوية ، وأن يكون في الأخذ ا رفع لحرج لازم ، وأن تلائم مقاصد الشرع ؛ فإن توفرت فيهـا هـذه الشروط خصص ا عام القرآن وردت ا أخبار الآحاد ؛ وذلك لأنه يرى القطعية في المصلحة ، والظنية في عام القرآن وأخبار الآحاد ، ومن المقررات الفقهية أنه إذا تعارض ظني مع قطعي خصص الظني بالقطعي . ومن قبل الإمام مالك كان الإمام أبو حنيفة يعمل باستحسان الضرورة القائم على رعاية المصالح ورفع الحرج .

أما الاجتهاد الشافعي على رغم إبطال إمامه لمبدأ الاستحسان ، فإنه ميز بـين الاستحسان المبني على مصلحة حقيقية ، وبين المبني على مصلحة موهومة ليس لهـا شاهد من الشرع ؛ كما شرح ذلك الإمام الغزالي في "المستصفى" ؛ وكما ذهـب إليه العز بن عبد السلام بما سماه " الاستدلال الصحيح"[1] ، وعده خامس الأدلة بعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

---

[1] - قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ص 10

أما الاجتهاد الحنبلي فقد سار على ج المالكية في الأخذ بالمصلحة المرسـلة ، ورأى أن كل عمل فيه مصلحة غالبة ، يطلب من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص ؛ وقال في ذلك ابن القيم[1]: (فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريـق كان فثم شرع الله ودينه) . ثم بلغ الأخذ بالمصلحة حد التسيب وإهدار النصوص القطعية وتعطيلها بمحض العقل ، مما فتح الباب للفوضى التشريعية وتحكم الأهواء ، كما هو الحال لدى نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي ، إذ صرح بما لا لبس فيـه ، بأن المصلحة مقدمة على النص القطعي والإجماع التام الصريح بقوله : [2](ثم هما ـ أي النص والإجماع ـ إما أن يوافقا رعاية المصالح أو يخالفاها . فإن وافقاها فبـها ونعمت ولا تنازع ، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم ، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الـسلام " لا ضـرر ولا ضـرار " ، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما) .

وفي العصر الحديث اتخذت رعاية المصلحة الموهومة ، مطية مموهة بفقه المقاصد من قبل مرضى القلوب والمنافقين والاتجاهات الشيوعية والعلمانيـة ، ممـا يحمـل الصادقين من الفقهاء والعلماء مسؤولية سد هذه الذريعة المؤدية إلى التحلل وإهدار نصوص الكتاب والسنة .

لاشك أن المصلحة المرسلة المنضبطة بشروطها باب من أبواب الاجتهاد الفقهي غير السائب في ميدان الأحكام الشرعية العملية، على اختلاف مواقـف الفقهـاء اعتدالا وتشددا ، مما لسنا بصدد شرحه والتوسع فيه . ولئن كانت كـذلك فـإن اتخاذها مصدرا لمعالجة القضايا الدنيوية التي سكت عنها الشرع وفوض أمرها للأمة من باب أولى . لأ ا من أهم طرق إنشاء القواعد والقوانين والنظم في مجال التشريع الشوروي بشروطه وضوابطه .

[1] الطرق الحكمية ص 14
[2] مجلة المنار - الجزء 10 : ا لمد 9 - ص 752

الفصل الرابع
مقاصد التشريع الشوروي

المقاصد جمع مفرده مقصد ، اسم مكان من قصد مكسور عين المضارع ، والقاف والصاد والدال أصول ثلاثة أولها يدل على التوجه إلى الشيء وإتيانه ، والثاني كسر الشيء ، والثالث الإكثار منه . وما يعنينا هو المعنى الأول الذي يفيد التوجه والإتيان . ومنه قوله تعالى : ﴿ واقْصِد فِي مشِيك ﴾ لقمان 19 ؛ ويقال قصدته وقصدت له وقصدت إليه . والقاصد القريب ، ومنه قوله تعالى : ﴿لَو كَانَ عرضا قَرِيبا وسفَرا قَاصِدا لَاتبعوك ولَكِن بعدت علَيهم الشقةُ ﴾ التوبة 42 ، ومنه قولهم : بيننا وبين الماء ليلة قاصدة ، أي هينة لا تعب فيها . والمقصد بهذا المعنى يقرب من لفظ " المورد " من "ورد " الشيء إذا أتاه وتوجه إليه . ومنه المصطلح المستحدث في الفقه الإسلامي "مقاصد الشريعة " ، أي قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء ، ومن وضعها للإفهام ، ووضعها للتكليف بها ، ووضعها لدخول المكلف تحت حكمها .

لقد خطت مسيرة فقه المقاصد أولى خطواتها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بعمليتي القياس والرأي اللتين أثمرتا ما دعاه أبو حنيفة " الاستحسان " ، ثم تطور الاستحسان لدى المالكية إلى ما أطلق عليه " المصالح المرسلة " و " المناسب المرسل " و" الاستدلال المرسل " ، ثم ابتدع الشاطبي " فقه المقاصد " الذي هو الوجه الثاني للمصالح المرسلة ، إذ كاد الإجماع ينعقد على أن مقاصد الشرع هي تحقيق مصالح العباد في الدارين .

وظل هذا العلم الجديد الذي أودعه الشاطبي الجزء الثاني من كتابه " الموافقات" في زاوية النسيان إلى عصر أحمد بن أبي الضياف الذي تحدث عنه في كتابه " إتحاف أهل الزمان " ، ثم الشيخ محمد عبده الذي أعاد إليه الاعتبار سنة 1884 ، فأوصى تلامذته بدراسته ، وتمت طباعة الكتاب محققا وغير محقق ، واهتم به المحافظون

وا ـدون والمتسيبون كل حسب منهجه ومقصده وهواه . فما هي خلاصة هـذا المنهج الاستنباطي الجديد لدى الشاطبي ؟ .

يقسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين ، أحدهما يرجع إلى مقاصد الشرع ، والثاني إلى مقاصد المكلف . فالذي يعود إلى مقاصد الشرع أربعة أنواع : مـا يعـود إلى قصده في وضع الشريعة ابتداء ، وقصده في وضعها للإفهام ، وقصده في وضـعها للتكليف ا ، وقصده في دخول المكلف تحت حكمها .

والذي يعود إلى قصد المكلف في التكليف ، بحثه في اثنتي عشرة مسألة ، بـين فيها مقاصد المكلف المعتبرة في التصرفات عبادات ومعاملات ، من ضرورة إخلاص النوايا ، ووجوب موافقة قصد المكلف و نتائج تصرفاته لأحكام التـشريع كـلا وجزءا .

أما مقاصد الشرع من وضع الشريعة ابتداء ، فقد خصص لها الشاطبي ثـلاث عشرة مسألة ، وبينها بقوله [1]:" فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الـشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس ، وهي الدين والنفس والنسل والمـال والعقل ، وعلمها عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت لنا ذلك بـدليل معـين ، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه . بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد " .

وقولـه [2]: " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدهـا في الخلق ، وهـذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام ، أحدها أن تكون ضرورية ، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية " .

وقولـه [3] : " لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع ، لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك " .

---

[1] الموافقات 15/1
[2] الموافقات 3/2
[3] الموافقات17/1

سار الشاطبي في بحثه هذا على نهج مركز من التفصيل والتدقيق والتجزئـة ، في بسط المقاصد وتحليلها وبيان مسالك الكشف عنها ، ودرجة حجيتها قطعا وظنا . وقسم المصالح إلى ثلاث درجات أعلاها الضرورية ثم الحاجية ثم التحسينية ؛ بحيث تعد التحسينية مكملة للحاجية ولا تعود عليهـا بالإبطـال ، والحاجيـة مكملـة للضرورية ولا تعود عليها بالإبطال ؛ لأن المحافظة على الأصل أولى من المحافظة على التكملة .

وهذه المقاصد عند الشاطبي ثابتة لديه بأصول فقهية قطعية ، تضافرت على بيانها أدلة كثيرة ، وإن كانت ظنية بالنظر إليها أفرادا فإن اجتماعهـا يبلـغ إلى درجـة القطـع .

يقول الشاطبي [1] : " والمستند إليه في ذلك إما أن يكون ظنيا أو قطعيا ، وكونه ظنيا باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ، بل هو أصـل أصـولها . وأصـول الشريعة قطعية حسبما تبين في موضعه ، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا ، وهذا باطل . فلا بـد أن تكون قطعية ، فأدلتها قطعية ولابد . فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مـستندا إلى دليل قطعي مما ينظر فيه . فلا يخلو أن يكون عقليا أو نقليا ؛ فالعقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح . فلا بـد أن يكون نقليا ، والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصا جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها التأويل على حال أو لا ، فإن لم تكن نصوصا أو كانت ولم ينقلـها أهـل التواتر فلا يصح استناد مثل هذا إليها لأن ما هذه صفته لا يفيد القطـع ، وإفـادة القطع هو المطلوب . وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة الـسند فهـذا مفيد للقطع ، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء ، والقائل بوجوده مقر بأنـه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل يوجد في بعض المواضع دون بعـض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء بها دليل قطعي ".

[1] الموافقات 32/2

ويقول أيضا [1] : " وإنما الأدلة المعتبرة هنا ، المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ولأجله أفاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر المعنوي ، بل هو كالعلم بشجاعة علي - رضي الله عنه - وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنه " .

ويقول مبينا دليله القطعي الثابت لديه بالاستقراء المعنوي للشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية [2] : " وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة ... ، ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة "

هذا وجه القطعية لدى الشاطبي في بنائه الأحكام الشرعية على المقاصد مما [3]" لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع " ؛ وهذا ما يجعل وجهة نظره يشوبها اللبس ، وحكمه الجازم في الأمر يداخله الضعف.

أما النوع الثاني المتعلق بقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام فقد شرحه في خمس مسائل حول عروبة الشريعة لغويا ، وبنائها على معهود الأميين من العرب ، الذين يتميز كلامهم بالبساطة في الاستيعاب ، وعدم التعمق في التراكيب ، والبعد عن التكلف والتقعر ، مما يجعل الشريعة عامة يسع الناس تعقلها والدخول تحت حكمها .

---

[1] الموافقات 14/1
[2] الموافقات 34/2
[3] الموافقات 33/2

والقسم الثالث من الدراسة حول وضع الشريعة للتكليف ا مما بحثه في اثـنتي عشرة مسألة ، متعلق بقدرة المكلف على ما كلف به ، فإن كان التكليـف غـير داخل تحت كسب المكلف فطلب الشريعة له مصروف إلى ما تعلق به وإن كـان التكليف تحت كسبه فالطلب على حقيقته ، وإن كان التكليف مما يشتبه في أمـره كالحب والبغض والشجاعة والجبن مما هو داخل على المرء اضطرارا ، فإن كان من أصل الخلقة فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، وإن كان لهذه الصفات بواعث تدخل في كسب المكلف طولب بالبواعث كما هو شأن الهدية الباعثة على المحبة في قولـه صلى الله عليه وسلم[1]: " ادوا تحابوا" .

والقسم الرابع متعلق بقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكـام الـشريعة والامتثال لها ، وهو إخراجه من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا . وقد فرع في هذا القسم عشرين مسألة بين فيها بطلان العمل المـبني على الهوى ، وما هو أصلي من المقاصد الضرورية العينية المعتبرة في كل ملة وزمان والقائمة على المصالح العامة المطلقة الخاصة بحفظ الضرورات الخمس ، ومـا هـو أصلي من المقاصد الكفائية التي لا تقوم الحياة إلا ا كالقـضاء والإفتـاء والإدارة والحكم . كما قسم هذه المقاصد إلى ما هو متعلق بالعبادات والأصل فيـه التعبـد دون الالتفات إلى المعنى ولا تفريع فيه ولا نيابة ؛ وإلى ما هـو متعلـق بالعـادات والمعاملات التي ليس في نفيها أو إثبا ا دليل شرعي ، كمجمل المحاولات الدنيويـة للكسب والتصرف ، والأصل فيها الالتفات إلى المعاني وقابلية التفريع والنيابة .

لقد كان ما كتبه الشاطبي في موافقاته انعكاسا لواقع عصره الآيل في الأنـدلس للا يار، ومحاولة من فقيه غيور على دينه وأمته لإنقاذ ما يمكن إنقـاذه ، لاسـيما والردة الاضطرارية على الأبواب بتحكم الفساد وضعف الدولة عن مدافعة الصليبي المتحفز على الحدود ، وتقلص إيمان الغالبية وضمور التزامها بتعاليم الشريعة ، فرأى

[1] - المعجم الأوسط 190/7، سنن البيهقي الكبرى 169/6، ونصه (ادوا تحابوا وهاجروا تورثوا أولادكم مجدا وأقيلوا الكرام عثرا م).

أن يحاول ربط الأمة بمقاصد الدين بعد أن أضاعت ركائز بنائه المتين . إلا أن صوته لم يسمع قط في عصره ، وطرد المسلمون أذلة مذعورين ، بعد أن تركوا خلفهم ذرية قتل بعضها وتمسح بعضها تحت بارقة السيف . ثم بعد أن نفض الغبار عن الموافقات حاليا ، لم يتجاوز تناولها من قبل الفقهاء المعاصرين في أغلب ما كتبوا عنها عبارات الإعجاب والتقريظ ، وكأنها البلسم الشافي لأمراض العصر الذي يشبه عصر سقوط الأندلس ، في تحلله من الدين وانفراط عقد وحدته وتغلب الأجنبي على حكامه ؛ لا فرق في ذلك بين الشيخ محمد عبده الذي كان من صميم سياسته مسايرة الأجنبي ريثما تستيقظ الأمة ، ومحاولة التوفيق بين الحياة الأجنبية المتغلبة والتخلف الاجتماعي المحلي ، ومطاولة الجهل والضعف إلى حين التغلب على أسبابهما ودواعيهما ، أو الشيخ الطاهر بن عاشور[1] الذي عاش في بلد طغت عليه معالم التغريب ، وأضحت الأمة فيه مهددة في صميم دينها ، فلم يجد بدا من الاستنصار بالمقاصد لمطاولة الغزو الأجنبي قبل مصاولته ، أو الشيخ علال الفاسي الذي جاهد من أجل استقلال وطنه أكثر من نصف قرن ، وبعد أن تحقق الاستقلال ، وجد نفسه في مجتمع نخبته على حافة الردة باعتناقها الفكر الماركسي قيما ومبادئ ومنهج سلوك وعمل ، وناله بذلك ضروب من الأذى حتى على يد طلبته في الجامعة ، حيث كان كلما جلس على كرسي التدريس وبدأ محاضرته بالبسملة ضجت القاعة بالضحك ورماه الطلبة الشيوعيون بالحصى ، فلم تلن له قناة وواصل سعيه مستنصرا بمقاصد الشاطبي لتقريب الشريعة من جيل عاق يغلب عليه التمرد والإلحاد .

ثم بعد أفول نجم الشيوعية، وظهور الصحوة الإسلامية الحديثة تلقف نظرية المقاصد دعاة الفكر الشيوعي والعلماني بدعوى الحداثة والمعاصرة والتمدين ، مستغلين انتساب صاحبها إلى الفقه ، ومحاولين توظيفها لإخضاع الشريعة الإسلامية

[1] الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من كبار فقهاء المالكية في تونس عاش مابين 1296و1393هـ (1879-1973م) له كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية .

لمقتضيات الحياة السائبة ، مما جعل نظرية المقاصد ذريعة لدعوة عارمة إلى التحلل من تعاليم الإسلام ، وجسرا لانتحال مصادر منافية للدين تبنى عليها الأحكام ، وتؤول إلى إهدار النصوص والتنكر لما هو معلوم من الدين بالضرورة ، كتشريعات الحدود والميراث والعلاقات الزوجية ، وهو ما أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله[1] : "يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء ، يستحلون الخمر بأسماء يسمو ا ا ، والسحت بالهدية والقتل بالرهبة ، والزنا بالنكاح ، والربا بالبيع " .

ولعل من أسباب قابلية النظرية للاستغلال والتوظيف كو ا ظلت عملا تأسيسيا لم تتناوله يد التشذيب والتهذيب والنقد البناء ؛ والعمل التأسيسي هذه طبيعته ، يحتاج دائما إلى من يواصل البحث والتطوير ، ويظل دوما مادة أولية يبنى عليها تحت حاكمية الشرع كتابا وسنة ، لاسيما وقد نحا الشاطبي فيما كتب منحى التفصيل والتجزئة والبسط والتحليل ، فتوزعت آراؤه واجتهاداته في ثنايا الكتاب بكيفية فوضوية أحيانا ، مما مهد للمغرضين سبل انتقاء ما يخدم أهدافهم ، واستبعاد ما يعارض توجههم .

هذه الظروف والملابسات التي رافقت ميلاد النظرية أولا ، وعملية إحيائها وتوظيفها ثانيا ، هي التي حالت دون نقدها وسبرها وتشذيبها ودراستها على ضوء الكتاب والسنة وما يسمح به الحمل عليهما .

إننا مع الشاطبي في جه التشريعي الغائي الهادف ، لا سيما والحكمة الإلهية واضحة في ذات الكائنات وفي حركتها وفي تكاملها وانسجامها مع مختلف أعضاء الأسرة الكونية ﴿ وما خلقْنا السماءَ والْأرض وما بينهما لَاعِبِين ﴾ الأنبياء 16 ؛ إلا أن بعض ما احتوته النظرية ، وما تلاها من تخريج وتفريع ، وما بني عليها من

[1] - الخطابي في غريب الحديث 218/1، عن ابن المبارك عن الأوزاعي رفعه، والحديث ضعيف لأنه معضل، ولكن يصححه واقع الأمة الإسلامية منذ سقوط الخلافة الراشدة إلى عصرنا هذا

مذاهب مختلة وتوظيف مغرض ، إذا عرض على الكتاب والسنة تتجلى حوله مآخذ ينبغي الإشارة إليها والتنبيه عليها بما نوجز بعضه في المباحث التالية .

المبحث الأول
تعريف الشاطبي للمقاصد

أول ما يلاحظ أن تعريف الشاطبي للمقاصد غير دقيق ، مما يجعل بناءه على أرض هشة ، وإن أشار في سياق تعريفه إلى أن المقاصد هي[1] (ما تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا) ؛ كما حاول أن يميز بين المقصد التكويني والمقصد التشريعي بقوله [2]: "القصد التشريعي شيء والقصد الخلقي شيء آخر ولا ملازمة بينهما " ؛ إلا أن هذه التفرقة بينهما منه ، تحكم ليس له أصل ؛ فالتشريع نزل لتنظيم تصرفات المخلوق البشري ابتلاء ، والمخلوق البشري وجد للابتلاء ، والقصد التشريعي بذلك مبني على القصد التكويني ﴿ ما ترى فِي خلْقِ الرحمانِ مِن تفَاوتٍ ﴾ الملك 3 ؛ نعرف ذلك من نصوص الكتاب المتناثرة في سياقا ا ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ وما خلَقْت الْجِن والْإِنس إِلا لِيعبدونِي ﴾ الذاريات 56 ، فعملية الخلق تكوين ينبى عليه التكليف بالتشريع ؛ كما أن تكوين السماوات والأرض خلق وتسخيرها للإنسان بالنسبة لها تشريع فطرة ، يقول تعالى : ﴿ الله الذِي خلَق السماواتِ والْأَرض وأَنزلَ مِن السماءِ ماءً فَأَخرج بِهِ مِن الثمراتِ رِزقًا لَكُم وسخر لَكُم الْفُلْك لِتجرِي فِي الْبحرِ بِأَمرِهِ وسخر لَكُم الْأ َار وسخر لَكُم الشمس والْقَمر دائِبينِ وسخر لَكُم الليلَ والنهار﴾ إبراهيم 32، 33 . ونحن هنا لا نتحدث عن مقاصد غيبية استأثر الله ا في علم الغيب عنده ، وإنما عن مقاصد من الخلق والتشريع بينها التنزيل الحكيم والسنة المطهرة وليس لنا إلا هذا ا ال .

كما حاول في المسألة الخامسة تعريف المقاصد بواسطة التمييز بين المصالح والمفاسد ، وفصلها من حيث تعلق الخطاب الشرعي ا، وبين أن المصالح والمفاسد المبثوثة في الدنيا إنما كانت على سبيل الابتلاء لقوله تعالى : ﴿ ونبلُوكُم بِالشر

---

[1] الموافقات 4/2
[2] الموافقات 19/2

والْخير فِتنةً ﴾ الأنبياء 35 ، وأن استقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيهـا مفسدة وبالعكس وإن قلت [1] ، ولذلك وضعت على سبيل الامتزاج ، فلا مصلحة إلا ويقترن ا أو يسبقها أو يتبعها مشقة أو مفسدة ، ولا مفسدة إلا ويقترن ا أو يسبقها أو يتبعها من اللطف أو نيل اللذات كثير . فإن كانت المصلحة هي الغالبـة فهي مقصود الشرع ، وإن كانت المفسدة هي الغالبة فرفعها هو مقصود الشرع [2]

وهذا التعريف منه للمقاصد غير دقيق ولا يكفي لاستبانة كنه المصالح المـستجلبة والمفاسد المستدفعة ، كما أن تعريفها بمجرد كو ا مرجعا ووسيلة لحفظ المـصالح يسمح بتعدد المسالك المفضية إلى إهدار النصوص وتسيب التشريع . فإذا أضفنا إليه قوله [3]: "ونحن إنما كلفنا بما ينقدح أنه مقصود للشارع لا بما هو مقصوده في نفس الأمر" يكون قد أجهز على النصوص بضربة لازب ، وتحول الاسـتنباط الفقهـي تحت حاكمية المقاصد إلى حاكمية ما ينقدح في الذهن ، على اختلاف القـدرات العقلية والعلمية للمستنبط ، مما يفسح ا ال للتسيب المطلق وتمزق ا تمع مللا ونحلا ومذاهب وأحزابا .

---

[1] الموافقات 30/2
[2] الموافقات16/2
[3] الموافقات 20/2

المبحث الثاني
الفردية في المقاصد الشاطبية

نظر الشاطبي إلى مقصد الشرع في حفظ الضرورات الخمس على أساس فردي، لا على أساس تحفظ به الأمة كاملة ؛ وجميع مقاصد الشريعة لديه ، ما تعلق منها بوضعها ابتداء أو إفهامها أو التكليف بها أو دخول المكلف تحت حكمها ، خاص بحفظ الضرورات الخمس للفرد ، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال على أساس أن حفظ الدين بمعنى التدين الفردي كما يتضح من سياق الدراسة ، ومن قوله [1]: " فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود ، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك " ، وإن أشار إشارات عابرة إلى وجوب الجهاد على الفرد مع الإمام البر والفاجر . وهذا الاتجاه الفردي في المقاصد يعد صدى لما كان سائدا آنئذ في الأندلس ، من تداخل قيم أديان مختلفة ، وتسربها إلى عادات المجتمع وأعرافه وتقاليده ونظمه ، وتمازج ثقافات متنوعة المصادر والاتجاه ، تزاوج فيها الفكر الإسلامي بغيره ، وتحولها إلى ناقل للتراث اليوناني ، فأضعف هذا الدور ولاءه للإسلام ، وموه على أصالة الشريعة وتميزها ، وأضفى على الحياة الأندلسية صباغا يكاد يكون علمانيا في الفكر والتصرف ؛ كما ساهم في بلورة هذا الوضع قيام أنظمة للحكم مستبدة على أهلها خانعة لعدوها ، مغرقة في الضلال والتفسخ والانحلال ، مما سرب اليأس إلى عقول العلماء وقلوب العامة ، وألجأهم إلى محاولة التسديد والتقريب بين أحكام الشريعة وبين انحراف الواقع ، بمحاولة حفظ الضرورات الخمس للفرد ، وإهمال ما له علاقة بالشأن العام الذي هو كيان الأمة ونظام الدولة ، وضرورة تنفيذ الأمر الإلهي الخاص بإخراج الأمة الإسلامية للناس . ولعل في إشارة الشاطبي إلى اتفاق الشريعة مع سائر الملل في هذا الأمر[2] ما يوضح مدى تأثير الثقافات الأجنبية في التفكير

---
[1] الموافقات 4/2
[2] الموافقات 15/1

الإسلامي وتمويهها على النص القرآني الملزم ﴿لِكُلٍّ جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجا﴾ المائدة 48 ، وما يفسر بدون لبس هذا الاتجاه الفردي في المقاصد الشاطبية . ذلك أن الفردية مبدأ فلسفي عريق في الفكر الإنساني . والمجتمعات البدائية نفسها كانت فردية التصرف والمقصد ، كما أن النظم التي عرفتها بواكير النضج السياسي في اليونان كانت ذات نهج فردي ، والفيلسوفان سقراط وأرسطو كانا يعتقدان أن الفرد أساس التصرف الأخلاقي ، وأبيقور جعل الفرد وحدة المجتمع وأساسه ، والرواقية طورت مبدأ المساواة الاجتماعية في إطار يرى الفرد أساس كل حقيقة وجودية ، والمذهب الفردي في الفلسفة عموما يرى أن غاية المجتمع رعاية الفرد والسماح له بتدبير شأن نفسه ضمن نظام ليبرالي يترك الأمور تجري على سجيتها .

ولئن كان الإسلام قد أعطى للفرد حق وعي ذاته ضمن أمة متماسكة ذات رسالة ، بما يوازن بدقة متناهية بين الاتجاهين الفردي والجماعي ، ويجعل الأفراد ركاب سفينة واحدة تتجه إلى مقصد واضح بين ، ينجون بنجاتها ويهلكون بغرقها، فإن انفراط عقد الأمة وتسلط الاستبداد ، وفوضى الثقافات الوافدة والدخيلة ، ساهم في ارتداد النشاط العلمي والثقافي والاجتهادي نحو الفكر الوضعي ، أو التأثر به سلبا على أقل تقدير ، لاسيما في الأندلس التي كانت سباقة إلى هذا المجال ، كما كانت بعد ذلك سباقة إلى السقوط ، وكان أهلها بمحافظتهم على ضرورات المخمس أكثر سبقا إلى الهجرة والتهجير .

لقد كان الاجتهاد الفكري والفقهي في أول عهد الدولة الإسلامية حرا واقتحاميا ، مثلما هو حال دولته عقديا وسياسيا وعسكريا ، يعالج المعضلات الحادثة ومرتقبة الحدوث في إطار الكتاب والسنة ، بثقة واستعلاء إيمان . إلا أن مجال حرية الرأي والاجتهاد والنهج الاقتحامي أخذ يتقلص بالتدريج إلى أن أصبح الخوف سيد الموقف ، الخوف من السلطان ، والخوف من العدو الخارجي المتربص ، والخوف من الفتنة ، والخوف من القمع المعنوي الذي يمارسه وعاظ السلاطين . فأصبح التحرك التشريعي والاجتهادي بذلك حبيس دائرة الفردية ، محافظة على

النفس والعقل والنسل والمال والتدين الفردي ؛ وكانت مقاصد الشاطبي ثمرة لهـذه الظروف وصدى لهذه الأوضاع .

المبحث الثالث
حاكمية المقاصد وحاكمية النص

قرر الشاطبي أن تكاليف الشرع ترجع إلى حفظ مقاصدها التي هـي مـصالح العباد في العاجل والآجل ، ورأيه هذا منه حكم جازم لا ينازع فيه أحد ، لاعتماده على دليل قطعي مستنبط بالاستقراء المعنوي والنظـر في أدلـة الـشريعة الكليـة والجزئية[1]. إلا أن هذا المذهب منه غير مسلم بإطلاق، لأنه يـؤدي إلى حاكميـة معنوية منتحلة على الشريعة نفسها ، هي حاكمية المقاصد الشاطبية التي هي حفظ المصالح ، على اعتبار أ ا غاية الوجود البشري ومصدر تصرفاته ؛ وهو ما يلغـي حاكمية النصوص ويهدرها أو يعود على حجيتها بالإبطال، أو يمهـد للانقـلاب عليها في أقل تقدير، ويجعل من حقنا أن نسأل الشاطبي عن مدى انتساب هذا الرأي منه للكتاب والسنة، وهل هذا الدليل القطعي الاستقرائي على حاكميـة المـصالح المرسلة التي هي غاية المقاصد، عرفه الرسول صلى الله عليه وسلم وكتمـه ؟، أو بلغه للمسلمين ونسيه جميعهم ؟، أم أنه كان نقصا في الدين استمر أكثر من سـبعة قرون إلى أن جاء الشاطبي فأكمله ؟ .

إن القواعد المستقرأة بالاجتهاد غير المعصوم لا يمكن أن تقف في وجه الـنص، كما أن الشرع لا يعلل وضع الأحكام بالمصالح الفردية وإن تضمنتها، وإنما يعللـها تعليلا كليا حاكما على جميع العلل الجزئية الواردة، هو الحكمة الإلهية في الابـتلاء والاختبار، نصا محكما ﴿ وما خلَقْت الْجِن والْإِنس إِلا لِيعبدونِ ﴾ الـذاريات 56، ﴿أحسِب الناس أَنْ يتركُوا أَنْ يقُولُوا آمنا وهم لَا يفْتنونَ﴾العنكبوت 2، ﴿أَم حسِبتم أَنْ تدخلُوا الْجنةَ ولَما يعلَم الله الَّذِين جاهـدوا مِـنكُم ويعلَـم الـصابِرِين﴾ آل عمران142 .

إن العبودية الصادقة لله عز وجل ، متمثلة في التعامل الإيجـابي مـع ضـروب الابتلاء والفتن ومكافحة المكاره وعوائق الطريق إلى مرضـاة الله ، هـي المقـصد

[1] الموافقات 14/1 ، 32/2، 34/2

الحقيقي من التكليف الذي يتضمن مصلحة الفرد في الدنيا ، كما أرادها الله لاكما يتصورها البشر ، ومصلحته في الآخرة التي هي الجنة حسب مشيئة الله وحده لا كما يفترضها العقل البشري . فمصالح الدنيا في مجالها العبادي منضبطة بالنصوص والحمل عليها مطلقا ، وفي مجال المحاولات الدنيوية الصرفة جزء محكوم بالشريعة وجزء ترك للعقل البشري حرية التصرف فيه بواسطة الشورى العامة . وينبني على هذا رد ما قرره الشاطبي [1] من أن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء سواء في ذلك ما كان على سبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات ، وأن الشارع قاصد أن تكون مصالح على الإطلاق ، ولابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين وفي كل الظروف والأحوال . ذلك أن هذا الرأي منه مخالف لما نعرفه في الشرع من أن الدنيا مطية للآخرة ، ولابد للمطية من أن تتأثر بالاستعمال الذي هو ابتلاء في أصله وطبيعته ﴿ ونبلُوكُم بِالشر والْخير فِتنةً ﴾ الأنبياء 35 ، ﴿ وكَأين مِن نبِي قَاتلَ معه رِبيونَ كَثِير فَما وهنوا لِما أصابهم فِي سبِيل اللهِ وما ضعفُوا وما استكَانوا والله يحِب الصابِرين ﴾ آل عمران 146 ؛ والتضحية بالمال والنفس والأهل والولد أو الابتلاء م من القرب التي يحط ا ذنب أو ترفع ا درجة ، وهي مصالح دنيويةلابد من إهدارها أحيانا للفوز بمرضاة الله ، وكأن بين بعض مصالح الدنيا ومصالح الآخرة تعارضا وتنافيا هما سر الابتلاء .

[1] الموافقات 25/1

المبحث الرابع
مسالك الكشف عن المقاصد

خصص الشاطبي فصلا هو خاتمة الجزء الثاني من الموافقات لبيان مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ،ووضع سؤالا افتتاحيا للموضوع هو[1] : " بماذا يعرف ما هو مقصود مما ليس بمقصود ؟ " ؛ ثم استطرد بتوضيح مناهج عامة الفقهاء في أمر هذه المسالك ولخصها في ثلاثة أقسام هي :

ـ منهج الاعتماد على ظواهر النصوص وحدها ، بأن يقال إن مقصود الشارع غائب حتى يأتينا ما يعرفنا به ، وهو طريقة الظاهرية .

ـ منهج يؤول إلى إبطال الشريعة ، وهو على ضربين ، مذهب المتعمقين في القياس ، الذين لا يلتفتون إلى معاني الألفاظ ولا تعتبر الظواهر والنصوص لديهم إلا بناء على مراعاة المصالح . ومذهب من يدعي أن مقصد الشارع ليس في ظواهر النصوص ولا يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءها ، وهو قول الباطنية سلفا وقول الشيوعية السافرة والمقنعة في عصرنا .

ـ منهج يوازن بين النص والمعنى على وجه لا يخل أحدهما بالثاني ، وهو مذهب أكثر العلماء الراسخين .

انتقد الشاطبي المذهب الظاهري الذي يخصص مظان العلم بالمقاصد في الظواهر والنصوص ، والمذهب الباطني الذي يؤول إلى إهدار النصوص ، واختار طريقا وسطا يجمع بين الظواهر والمعاني على وجه لا يخل فيه أحدهما بالآخر ، وبناه على أربعة أسس هي مسالك الكشف عن المقاصد عنده ، وهي :

1 - تبين المقصد الإلهي من مجرد الأمر والنهي الواردين في النصوص .

2 - اعتبار العلل في الأمر والنهي .

---

[1] الموافقات 273/2

3 - التمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في الأحكام العبادية والأحكام العادية ؛ إذ لكل حكم مقصد أصلي ومقصد تابع يؤكده ، فالنكاح مثلا مشروع للتناسل على المقصد الأصلي ، ولطلب السكن والتعاون والتراحم على المقصد التبعي .

4 - تعرف مقاصد الشريعة من عدم الفعل لا من الفعل ، فإن سكت الشرع عن حكم مع وجود دواعيه ، يكون هذا السكوت دليلا على أن مقصد الشرع هو عدم ذلك الفعل المظنون بالمعنى الذي يقتضيه . وذلك مثل سجود الشكر على مذهب مالك ، حيث سكت الشارع فلم يشرعه مع توفر دواعيه ، مما جعل السجود زيادة في الدين وبدعة .

ويلاحظ على هذه المسالك الشاطبية عدم دقتها في بيان مرجعية الكتاب والسنة بمجموع نصوصهما في العقيدة والشريعة والأخلاق ، ما تعلق منها بالدنيا وما تعلق بالآخرة أو جمع بينهما . ذلك أنه قصر في المسلك الأول تعرف المقاصد على أوامر النصوص ونواهيها ، وفي النصوص أكثر من الأوامر والنواهي مما يتعرف به على المقاصد تصريحا وتلميحا .

كما قصرها في المسلك الثاني على علل الأحكام في الأمر والنهي ، وفي النصوص مما سوى الأمر والنهي علل صريحة ومستنبطة للخلق والمبدأ والمعاد وتنزيل التشريع ومقاصده وسنن الابتلاء وصراع الحق والباطل .

أما التعرف على المقاصد من ترك التشريع مع توفر دواعيه في بعض الأحوال فينبغي أن يميز فيه بين سكوت الشارع في مجال العبادات مما شرحه الشاطبي محقا ووظفه لمحاربة البدع ، وبين سكوته في المجال الدنيوي العام الذي تدعو الحاجة إلى تنظيمه ، وهو ما للمجتمع المسلم أن يبث فيه بواسطة الشورى العامة .

ومن الجدير بالذكر أن هذا الضعف الملحوظ في مسالك الشاطبي ، قد تـدارك بعضه الشيخ الطاهر بن عاشور إذ صنف المسالك إلى ثلاثة أصناف هي[1] :

- الاستخلاص المباشر من تصريحات القرآن الكريم .
- الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة .
- استقراء الشريعة في تصرفا ا من خلال أحكامها المتعددة المتنوعة المـشتركة في علة واحدة على أساس أن العلل مجرد مقاصد قريبة لأ ا متعلقة بآحاد الأحكـام وفوقها مقاصد أعم .

و ذا الاعتبار تعد المسالك التي أوردها الشاطبي توطئة لما كتبه ابـن عاشـور ومادة أولية له ، وما كتبه ابن عاشور امتدادا وتطويرا لما كتبه الـشاطبي في أمـر المسالك . إلا أن ما كتب عموما عن المقاصد محتاج إلى مزيد دراسة وسبر وفـرز، يجعلها أداة لترقية ا تمع المسلم دون المس بعقيدته أو شريعته ، و قبلة لسيره نحـو المقصد الأسمى الذي هو إقامة أمر الإسلام ضمن أمة شاهدة ودولة ظاهرة .

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص136

المبحث الخامس
حكم المسكوت عنه في الشرع

مجال ما لم يرد فيه حكم شرعي خصص له الشاطبي فصلا كاملا في الجزء الأول من الموافقات [1]، وانطلق فيه من مبدأ " العفو " وضوابط ما يدخل تحته ، مستندا في ذلك إلى مقياس سليم يعد الاقتصار به على مجال النصوص نزعة ظاهرية والانحلال من النصوص بإطلاق نزعة باطنية وخرقا لا يرقع ، والاقتصار فيه على بعض المجال دون غيرها تحكما يأباه المعقول والمنقول .

ثم صنف ما يدخل تحت هذه القضية إلى ثلاثة أقسام هي :

- الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وإن قوي معارضه ، كمن يدخل تحت العزيمة وإن توجه حكم الرخصة ، أو يدخل تحت حكم الرخصة وإن توجه حكم العزيمة .
- الخروج عن مقتضى الدليل من غير قصد أو بتأويل ؛ كمن يعمل عملا على اعتقاد إباحته ولم يبلغه دليل التحريم ، أو بلغه دليل التحريم وتأول الإباحة .
- ما سكت عنه الشرع فلم يرد في شأنه حكم ، وهو بيت القصيد في موضوعنا هذا. ذلك أن المسكوت عنه ليس عفوا بإطلاق أو مستنبطة أحكامه بإطلاق، إلا إذا اعتبرنا أن جميع أفعال المكلفين داخلة تحت خطاب التكليف ، بحيث يعد" العفو" حكما سادسا زائدا على الأحكام الخمسة إيجابا وحظرا وندبا وكراهة وإباحة، فيكون الفعل مخالفة داخلة تحت حكم العفو. ذلك أن خلو بعض الوقائع والحوادث وتصرفات المكلفين عن حكم الشرع يرجع إلى ثلاثة أوجه هي :

---
[1] الموافقات 112/1

- وجه من العبادات ، وهي تامة بينة الأركان ، كل زيادة في أحكامها ومبناها بدعة مردودة . وما سكت عنه الشرع في أمرها من خطأ أو نسيان أو إكراه فهو عفو .

- وجه معاملات فردية أومأت إلى حكمها النصوص المجملة وكليات القواعد، تستفصل أحكام المسكوت عنه فيها تحت حاكمية هذه النصوص واستقراء منها. وفي قسط من هذه المعاملات مجال للعفو بضوابطه .

- وجه معاملات وتصرفات دنيوية متعلقة بالشأن العام للأمة ، لم يرد فيه حكم شرعي ، ولكن الله أذن في التشريع له ، ضمن الإطار العام لدولة الإسلام الناهضة لتحقيق المقصد الأسمى من إخراجها للناس . والتصرفات في هذا المجال تخطيطا وتشريعا وتنفيذا ليست مخالفة لتدخل تحت حكم العفو .

المبحث السادس
ازدواجية الموقف من الأدلة

عندما يستعرض المرء ما كتبه الشاطبي في كتابيه ، الموافقات والاعتصام، يلاحظ نوعا من الازدواجية أو الاضطراب في موقفه من الأدلة الشرعية النقلية، ومن منهج استقراء أدلة المقاصد. فهو في المقدمة الخامسة [1]، يتمسك بحاكمية النص تمسكا شديدا ، ويبين بما لا يدع مجالا للريب أنه إذا تعارض النقل والعقل على المسائل الشرعية ، تقدم النقل فكان متبوعا وتأخر العقل فكان تابعا لا يسرح في مجال النظر إلا بمقدار ما يسرحه النقل . ويعلل موقفه هذا بأمور منها أنه لو جاز للعقل تخطي مآخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة . وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو جاز ذلك له لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهو محال باطل . ثم يؤكد نفس الموقف بقوله [2]: " والثالث أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم فهذا أكمل وأسلم ". ثم يسير على نفس النهج في " الاعتصام" [3]فيقول:" ثبت في علم الأصول أن الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر، كان للإيجاب أو الندب، وحكم يقتضيه معنى النهي، كان للكراهة أو التحريم، وحكم يقتضيه معنى التخيير، وهو للإباحة. فأفعال العباد وأقوالهم لا تعدو هذه الأقسام الثلاثة: مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه " .

إلا أنه في المنحى المقاصدي يهمش دور النقل لحساب الاستقراء العقلي محاولا توهين ما يعارض منهجه، فيقول[4] :" وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس

[1] الموافقات 53/1
[2] الموافقات 2 / 261
[3] 1 / 36
[4] الموافقات 14/1

للافتراق " ثم يقول[1] :" وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خـبر الواحـد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد . إلا أ ا تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه . وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ".

ويقول أيضا [2]:" وعلمها – أي المقاصد – عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليـه ، بـل علمـت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شـيء معين لوجب عادة تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك لأن كل واحد بانفراد ظني " . ويضيف [3] : " وينبني على هذه المقدمة معنى آخر وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه مـن أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع ، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها " . ثم يفـصل موقفـه بوضـوح قـائلا [4] : "والنصوص النقلية إما أن تكون نصوصا جاءت متواترة السند لا يحتمـل متنـها التأويل على حال من الأحوال أو لا ، فإن لم تكن نصوصا أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ، فلا يصح استناد مثل هذا إليها ، لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، وإفادة القطع هو المطلوب ، وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة الـسند فهـذا مفيد للقطع ، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء ، والقائل بوجوده مقر بأنـه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعـض . ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي " .

---

[1] الموافقات 14/1
[2] الموافقات 15/1
[3] الموافقات 16/1
[4] الموافقات 32/2

هكذا يستبعد الشاطبي الأدلة النقلية عن مجال مسالك الكشف عن المقاصد لأ ا في نظره إما قطعية الثبوت متنازع في قطعية دلالتها، أو ظنيــة لا يــستند إليهــا. والشريعة قطعية لابد أن تبنى على قطعي . والقطعي في نظره هو ما يــسفر عنــه استقراء الأدلة الكلية والجزئية وما تنطوي عليه من الأمور العامة ، مما لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ينتظم من مجموعها القطع . وهذا منــه توهين واضح للنصوص وفتح لباب يتيح للعلمانيين والشيوعيين المتــدثرين بــرداء الحداثة والعصرنة الدعوة للتحلل من الدين وإهدار ما هو معلوم منه بالضرورة .

هذه الازدواجية في النظر إلى الأدلة ، بالتردد بين الأخذ بالنقل الذي عده كلــه ظنيا في المسألة ، أو الأخذ بالاستقراء الذي عده قطعيا ، أدت إلى ما لوحظ مــن اضطراب وخلط وتناقض أحيانا ؛ إذ يبدو الفقيه أحيانا في بعض كتاباتــه ســلفيا متشددا وحرفيا أقرب إلى الظاهرية ، وأحيانا في فقه المقاصد مغاليــا في الانفتــاح المهدر للنصوص .

قد يكون ذلك راجعا إلى كون بدايته السلفية ، تأثرت مع الزمن بظروف الأمة وانخفاض مستوى تدينها ، وهيمنة الفكر اليوناني المعرب على الثقافة في عــصره ؛ وقد يكون بسبب الإحباط الذي تجرعه من فشل محاولاته الشاقة للأوبة با تمع إلى الشريعة وأخلاق السلف ، مما حدا به إلى ج سبيل المقاصد ، لما فيها مــن يــسر واستدراج رفيق ، و دئة للحملة المسعورة التي شنها ضده حكام الأندلس وبطانتهم من الفقهاء السادرين في غفلتهم . مهما كانت المبررات فإن جه في فقه المقاصــد يعد تحكيما للعقل في النقل ، وجسرا للتحلل من الدين ، وسلاحا شاكيا يستخدم في كل عصر لمواجهة الصحوة الإسلامية وتيار الأوبة إلى الإسلام عقيــدة ونظامــا وشريعة حياة . ذلك لأن منهج الإسلام الحق يجعل أصول الدين وفروعه ومجملاتــه ومفصلاته وكلياته وجزئياته متلازمة وتحت حاكمية الكتاب والسنة ؛ ولأنه بغــير الأحكام الفرعية والجزئيات التعبدية يتحول الدين إلى مجرد شــعارات ومبــادئ لا جذور لها في الأرض ، وبغير ا ملات والكليات يكون تعاليم مبعثرة لا توجه حياة

ولا تؤطر دولة، وإضعاف النصوص بجعلها ظنية في مقابل تقوية الاستقراء البـشري غير المعصوم بجعله قطعيا يتعارض مع مقررات الدين وما هو معلوم منه بالضرورة؛ كما أن منهج الإسلام في تعبيد الناس لله واستعمارهم في الأرض يقتضي أن تكون مجملات الدين ومقاصده العامة تحت حاكمية الكتاب والسنة مجرد بوصلة للتوجه ، أما أحكامه وفروعه فهي موطئ الأقدام على صراط مستقيم ، في إطار يخاطب كل مسلم على قدر طاقته ووسعه في قضايا الدين والدنيا ، ويوحد كل فرد مع كافـة أعضاء مجتمعه ضمن مسيرة يذوب ا الفرد في ا تمع وا تمع في الفـرد ، نحـو المقصد الأسمى الذي أخرجت الأمة من أجله .

المبحث السابع
فهم الشريعة على معهود الأميين

يبني الشاطبي على كون الرسول صلى الله عليه وسلم أميا لقوله تعالى: ﴿ فَآمِنوا بِاللهِ ورسولِهِ النبِي الأُمي الذِي يؤمِن بِاللهِ وكَلِماتِهِ واتبِعـوه لَعلكُـم تهتـدونَ ﴾ الأعراف 158، وعلى كون الأمة العربية التي بعث فيها أمية لقوله تعـالى:﴿ هـو الذِي بعثَ فِي الْأُميين رسولًا مِنهم يتلُو علَيهم آياتِهِ ويزكيهم ويعلمهـم الْكِتـاب والْحِكْمةَ وإِنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلَالٍ مبِينٍ ﴾ الجمعة 2 ، عددا من الأحكام منها رشيد ومنها دون ذلك[1] .

أول هذه الأحكام أن الشريعة بما أ ا نزلت بلسان العرب فلا يكون فهمها إلا ذا اللسان ، وأن خاصية الإعجاز في القرآن وطبيعة اللغة العربية في كون ألفاظها مطلقة وذات معان مقيدة دالة على معان خادمة ، يجعل ترجمة القـرآن متعـذرة . وهذا حق لاشك فيه .

إلا أن دعواه بأن الشريعة الإسلامية أمية لكو ا بعثت في أمة أمية ، غير سليمة ومردودة لعدة أسباب :

منها أن لفظ " الأمية " مشترك ، لا يعني فقط الجهل بالقراءة والكتابة ، وإنمـا يعني أيضا من لا يقر بنبي ولا رسول وكل ما سوى أهل الكتاب من أتباع الديانات الأخرى ، وهو معنى قوله تعالى ﴿ فَإِنْ حاجوك فَقُلْ أَسلَمت وجهي لِلهِ ومن اتبعنِي وقُلْ لِلذِين أُوتوا الْكِتاب والْأُميين أَأَسلَمتم ﴾ - آل عمران 20 -، كما أن وصف النبي صلى الله عليه وسلم بالأمية مختلف في معناه ، ومنهم من يفسر لفظ" الـنبي الأمي" بكونه ينتسب إلى أم القرى التي هي مكة المكرمة[2] .

---

[1] الموافقات 46/2

[2] - انظر: مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني "مادة : الأمة "

ومنها أن من العرب من كان يعرف القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها ، ومنهم من كان يعرف الحكمة ولغات الجوار فرسا وروما وأحباشا بسبب رحلتي الشتاء والصيف للتجارة .

كما أن في دعواه هذه شططا في استخدام المنطق الصوري الذي لا تتطابق أحكامه أحيانا مع الحقيقة والواقع ، وحصرا للشريعة في نطاق ضيق محدود هو الأمة العربية ، والحال أنها للبشر كافة ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ ص 87 .

وبما أن الشريعة أنزلت من لدن عليم حكيم ، ومصدرها العلم المطلق العام الشامل ، فلا بد أن تحمل ما يناسبها من علم واضعها سبحانه وتعالى ، ولذلك يكشف القرآن الكريم لكل عصر وجيل وعلم وبحث أسرارا من الخلق والتدبير معجزة ، مما يوضح حقيقة صدوره عن علم وسع كل شيء .

أما دعواه بأن الشريعة ينبغي أن تفهم على معهود الأميين ، لأن رسولها أمي والأمة التي بعث فيها أمية ، فجنوح مندفع في الاستقراء غير المنضبط ؛ لا سيما وقد جاء القرآن في جملة مضامينه قابلا للفهم من جميع الخلق جاهلهم وعالمهم ، كل حسب قدرته ومدى استيعابه ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾ القمر 22 ، كما أن أحكامه التكليفية مبنية على مقاييس حسية وعقلية تسع كافة المخاطبين من كل جنس ولون وعصر ومستوى حضاري وثقافي ، وإلا لما كانت ملزمة لهم وحجة عليهم جميعا ، ولتعذر الامتثال لها وتطبيق أوامرها ونواهيها ، والاعتبار بما ورد فيها من مواعظ وحكم ، وحقائق علمية في النفس والكون والآفاق . كما أن التطور العلمي المعاصر أكد إعجاز القرآن في انبنائه على العلم المطلق ، إذ كل المعلومات الواردة فيه يفهمها الفرد العادي البسيط بما يكفي لتثبيت إيمانه وقيامه بتكاليف دينه ، ويفهمها العالم المتخصص بما يفتح له آفاقا في العلم والإيمان .

وبما أن معهود كل أمة راجع إلى أسلوب معيشتها بداوة وحضارة ، ليونة وخشونة ، علما وجهلا ؛ فإن هذا يقتضي منه أن تفهم الشريعة على معهود البداوة

والخشونة والجهل ، بسبب أمية العرب وبداوتهم وخشونتهم ، مما يتنافى مع شمولية الدين للجميع وتميزه بالرفق واليسر ودعوته إلى الرقي والعلم والتحضر؛ وعلى مفهوم جنس العرب ، مما يهدر الأخوة الإنسانية لتحل محلها مفاهيم العرقية التي تجعل الإسلام دينا للعرب وحدهم . كما أن هذا الرأي يؤدي إلى أن ينشأ في المجتمع المسلم ثلاثة أديان، دين النخبة المثقفة المبني على المقاصد وطرق الكشف عليها ، ودين الملتزمين بالكتاب والسنة ، ودين العامة المبني على الجهل ومعهود الأميين ، أو دين الحضري المبني على الإفراط في الليونة والرفق ، ودين البدوي المغرق في الخشونة والشدة ، وهذا كله غير صحيح .

وأخيرا فإن ضرورة فهم الشريعة على معهود الأميين يعود أيضا على منهج الشاطبي في الكشف عن المقاصد بالإبطال ، لأنه ليس على معهود الأميين ببساطة وعفوية وعدم تعقيد . فهو مبني على الاستقراء ملاحظة ومقارنة وتجريدا وتعميما وتقعيدا ؛ ولا يستطيع القيام بهذه العمليات العقلية إلا من أوتي رسوخا في الشريعة أصولا وفروعا وأدوات فهم ، وفي مختلف العلوم الرافدة فلسفة ومنطقا وكلاما وجدلا .

المبحث الثامن
تكامل المقاصد وتراتبها

لاشك أن أوامر الشريعة ونواهيها ونظمها تسير في اتجاه يحقق مقاصد متعلقة بوجود الإنسان في الأرض ، وأن هذه المقاصد مرتبة على أساس تصاعدي يخدم البسيط فيه المركب والجزئي منه الكلي . والعمل الفقهي استقراء واستنباطا في ميدان العبادات والمعاملات والتشريع المأذون فيه ، يبقى عملا مختلا ناقصا إذا لم يؤسس على اعتبار المقاصد وتحريها في بناء الأحكام ووضع القواعد ، متناسقة متكاملة يعضد أدناها أعلاها من أسفل السلم إلى قمة المرقاة . ذلك لأن الدين الإسلامي نفسه كائن حي متحرك نحو غاية سامية ذات منهج رشيد ، جسده الأمة الشاهدة وأعضاؤه مؤمنوها ، وروحه العقيدة والتصور الإيماني السليم ، وخطواته الشريعة الربانية ومقصده إتمام النور الإلهي ، وغايته تحقيق العبودية المؤدية إلى مرضاة الله عز وجل .

ولئن قصر الشاطبي مقاصد الشرع على حفظ الضرورات الخمس، فإنه لم يستوف بذلك المقاصد الغائية لوجود الإنسان ونزول القرآن وفرض التكاليف، فأضحى منهجه ناقصا مبتورا ؛ لأن المحافظة على الضرورات الخمس بحاجياتها وتحسينياتها ، ليست إلا أداة من أدوات تحقيق المقصد الأسمى من الوجود البشري . فإن عادت المصالح الضرورية بالإبطال على المقصد الأسمى أهدرت المصالح الضرورية وثبت المقصد الأسمى .

ومن رحمة الله ولطفه وحجية تنزيله ، أن جعل هذا المقصد الأسمى في غير حاجة إلى تنكب طرق علم الكلام والمنطق ، أو استقراء المجملات والكليات والقواعد ، مما ينوء به العقل الفطري العادي ؛ وإلا لكان محل خلاف واختلاف وأخذ ورد وجدال يعصف بوضوحه وقوة إلزامه.

لقد جعل الله تعالى مقصده الأسمى الذي يسع جميع المقاصد الفرعية ، صريحا بينا واضحا في قوله : ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى

الدين كُلِّهِ ولَو كَرِه الْمشرِكُونَ ﴾ التوبة 33- الصف 9 . فالمقصد من إرسال الرسل بالبينات والتشريعات هو صيرورة الإسلام مستعليا على سائر الأديان قاهرا لمكرها ؛ ومن الظهور أن تكون حجته وبراهين صدقه قائمة وقوة دفاعه عن نفسه ماديا ومعنويا متوفرة ، وأمة الإسلام قوية متماسكة مكينة ، كما قال تعالى : ﴿وعد الله الذِين آمنوا مِنكُم وعمِلُوا الصالِحاتِ لَيستخلِفَنهم فِي الْأرضِ كما استخلَف الذِين مِن قَبلِهم ولَيمكنن لَهم دِينهم الذِي ارتضى لَهم ولَيبدلَنهم مِن بعدِ خوفِهم أمنا يعبدونَنِي لَا يشرِكُونَ بِي شيئًا ومن كَفَر بعد ذَلِك فَأُولَئِك هم الْفَاسِقُونَ ﴾ النور 55 . وهذه الآية تتضمن وعدا عاما في التمكين للأمة الإسلامية الشاهدة ؛ ومن البديهي أن الوعد منه تعالى حق وصدق لا يقبل النسخ ، لأن نسخه خلف وبداء ، وهما ممن يجهل بالعواقب ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

إن تحقيق وعد الله هذا هو المقصد الواضح البين من القرآن والسنة ، الذي ندين به ونسير على هديه ؛ ونحن لا نتحدث عن مقاصد غيبية استأثر الله بعلمها ، وإنما عن مقاصد أخبر ا الوحي ، هي غاية التكوين والتكليف ؛ إذ التكوين والخلق مقدمة للتكليف والابتلاء ﴿ الذِي خلَق الْموت والْحياةَ لِيبلُوكُم أَيكُم أَحسن عملًا وهو الْعزِيز الْغفُور ﴾ الملك 2 ، ووضع الشريعة وسيلة للتكليف وأداة دقيقة للابتلاء ، والابتلاء طريق إخراج الأمة الشاهدة التي هي قاطرة السير إلى المقصد الأسمى حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، والتي هي التجسيد الحي المتحرك لمقصد الله في إتمام نوره ولو كره المشركون ، يقول تعالى :

ـ ﴿ كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأْمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عن الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ ﴾ آل عمران 110 .

ـ ﴿ وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهِيدا ﴾ البقرة 143 .

ـ ﴿ ومِمن خلَقْنا أُمةٌ يهدونَ بِالْحق وبِهِ يعدِلُونَ ﴾ الأعراف 181 .

هذه الأمة التي يسري في أوصالها روح من أمر الله هو القرآن الكريم ﴿ وكَذَلِك أوحينا إِلَيك روحا مِن أَمرِنا ما كُنت تدرِي ما الْكِتاب ولَا الْإِيمانُ ﴾ الشورى 52، ويوجهها الدين الذي ارتضاه الله لنفسه فيما رواه عنه نبيه صلى الله عليه وسلم[1]: "إن هذا الدين ارتضيته لنفسي ولن يصلح له إلا السخاء وحسن الخلق ، فأكرموه بهما ما صحبتموه " ، هي الأمة التي أقسم الرسول صلى الله عليه وسلم على قيامها فيما رواه أحمد:[2] " فوالذي نفس بيده ليتمن الله هذا الأمر ... الحديث " ، وهي التي قال عنها أيضا :

ـ "لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام ، إما بعز عزيز وإما بذل ذليل ، إما يعزهم الله فيجعلهم من أهله فيعزوا به ،وإما يذلهم فيدينون له)[3] .

ـ "لا يبقى على الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز أو بذل ذليل " [4] .

ـ " ليبلغن هذا الأمر مبلغ الليل والنهار ، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل ، يعز بعز الله في الإسلام ويذل به في الكفر" [5] .

في هذا السياق ، ونحو هذا الهدف النبيل والمقصد السامي الذي تندرج تحته كل المقاصد الجزئية وتخدمه ، تأتي النصوص الحاضة على الوحدة ولزوم سبيل المؤمنين وعدم التفرق في الدين والترابط والتعاون والتكافل ولزوم الجماعة ؛ وليس المقصد حفظ الضرورات من أجل أن يذهب الناس طيبا بهم في الحياة الدنيا ويقضون أعمارهم طاعمين كاسين كأبقار لا تنطح ولا ترمح .

[1] المعجم الأوسط 375/8
[2] - مسند أحمد257/4، تفسير ابن كثير 252/1
[3] سنن البيهقي الكبرى 181/9
[4] صحيح ابن حبان 92/15
[5] المستدرك على الشيخين 477/4

المبحث التاسع

أول الطريق وآفاق المستقبل

نتهم ـ نحن الإسلاميين ـ بمعاداة الديموقراطية انحيازا منا للاستبداد والتسلط وهذا غير صحيح ، فالنظم الاستبدادية والذهنية السلطوية التي تنتجها ، وطبيعة الأجهزة التي تحميها هي ما نرفضه كما يرفضه الديموقراطيون .

ولئن كان الحل الديموقراطي علاجا وضعيا انتحلته الثقافة الغربية للتخلص من الاستبداد الذي هيمن على أوربا قرونا طويلة ، إلى ما قبل الثورة الفرنسية ، فإن هذا الحل وإن نجح نسبيا في مواطن كثيرة ، متعلقة بحرية الإنسان وكرامته وحقوقه، لم يستطع أن يحرر أهله من مثلبة ثنائية التركيب السياسي للمجتمع المكون في ظل الاستبداد من حاكم ومحكوم ، وتابع ومتبوع ، وسيد ومسود ، ومؤثر ومتأثر ، وفاعل ومنفعل ، وآمر بيده السلطة ومأمور خاضع له .

إن الديموقراطية الغربية خففت من وطأة الاستبداد ، ولكنها لم تستأصله . وهذا ما يميز عنها النظام الشوروي الإسلامي الذي يجتث الاستبداد ويقضي عليه ، ويجعل الأمة سواسية كأسنان المشط ، لا حاكم ولا محكوم ، وإنما توزيع خدمات على مختلف المرافق المتعددة والمتنوعة .

إننا لا نعترض على الديموقراطية لمجرد أنها غير إسلامية ؛ فعدم إسلامية جذورها ومنشئها الثقافي شيء طبيعي ؛ إذ لكل أمة دين وثقافة ومرجعية عقيدة ، ولا إكراه في الدين ؛ وقد اخترعها أهلها التماسا منهم حلولا لمشاكلهم . وقد نجحوا فعلا في التخفيف من هذه المشاكل المتعلقة بالسلطة . والديموقراطية الغربية حاليا خير مما كان لديهم من تسلط مذل ، وخير مما لدى المسلمين حاليا في ميدان السلطة من ظلم وعسف وتجبر استبداد .

إلا أن هدفنا أبعد غورا مما حققته الديموقراطية . هدفنا القضاء التام على الاستبداد والقهر، وعلى الثنائية غير المتكافئة في العلاقات الإنسانية . وليس من سبيل إلى ذلك إلا الشورى القرآنية . هذا هدفنا وذاك مسعانا فهل من حققنا ذلك؟

إن طبيعة الاستبداد لا تتغير من قطر إلى قطر ، أو من أمة إلى أمة ، أو من عصر إلى آخر . إنها ذهنية مسلكية واحدة ، وإن استبدلت بالقبعة " غترة " ، وبالطربوش طاقية ، لأن الإنسان هو الإنسان والداء هو الداء .

وإن محاولات هذا الإنسان عبر التاريخ للتخلص والتحرر من الاستبداد ، لا تني تكرر نفسها بإلحاح وجهد جهيد . وقد استطاعت أوربا الغربية أن تقطع في هذا السبيل أشواطا بفكرها الوضعي . إلا أن عدم ارتكازها على مبادئ يقينية المصدر ، قطعية الصواب ، لم يبلغها الهدف النهائي المرجو .

لقد نشأت الديموقراطية الحديثة نخبوية سلطوية ، يسيطر فيها القوي على الضعيف والغني على الفقير ، وتفقد فيها المرأة بمجرد زواجها حق الملكية ، فتسجل أملاكها باسم زوجها . ولم يلغ فيها قانون حرمانها من الأهلية التجارية في فرنسا إلا سنة 1938 ، وقانون حرمانها من الحقوق السياسية إلا سنة 1944 . كما أن الحرية والمساواة اللتين قامت الديموقراطية على أساسهما أقصتا النساء والغرباء والعمال والفلاحين والعبيد ، سواء في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد ، أو في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية إلى ما قبل بداية القرن العشرين . ثم بالتدريج والممارسة والتجربة اتسع نطاق الحقوق ، وتقلصت هوة الفوارق . ولكن ذلك لم يقض على عقلية الاستبداد المبني على التركيب الثنائي للمجتمع حكاما ومحكومين .

أما الشورى القرآنية ، فإن مصدرها رباني متيقن ، وصوابها ثابت قطعي ، وتوجيهها من الذي خلق الخلق ووضع نواميسه وسننه ، وعلم ما يصلح له وما يصلح به . لذلك فالمبادئ التي وردتنا عنه كفيلة بما يحل مشكلة السلطة والتسلط ويجعل الناس سواسية ، ذكرا وأنثى ، شعوبا وقبائل ، ليتعارفوا . أكرمهم عند الله أتقاهم . وهذا جوهر الخلافة على منهاج النبوة الذي نسعى إليه .

إلا أن سعينا هذا مفتقر إلى أدوات تغيير ، وآليات بناء ، وتركيبة اجتماعية اقتصادية سياسية ثقافية قابلة للاستمرار والبقاء . فهل دعاة عصرنا قادرون على توفير ذلك ؟ ، بل هل يعرفون حق المعرفة طبيعة هذه الأدوات والآليات ، وما يضمن للنظام الشوروي – إن قام – الاستمرار والبقاء ، فلا ينقلب عليه كما فُعِلَ بالخلافة الراشدة الأولى ؟ .

إن أول أدوات التغيير بناء التصور السياسي لنظام الإسلام ، واضح المعالم بين الأركان ، كفيلا بالقضاء على عقلية التسلط والإذلال ؛ وهو ما يعد هذا المصنف المتواضع لبنة من لبناته ، وخطوة ينبغي أن تتلوها خطوات أكثر اتزانا ورشدا ، يقوم بها من آنس في نفسه استعدادا وقدرة .

وإن أول آليات البناء ، هو تحويل هذا التصور ، ضمن منهج عقدي تربوي ، إلى رجال يسعون ويبذلون ، ﴿ ويؤثرونَ علَى أنفُسِهم ولَو كَانَ بِهم خصاصةٌ ومن يوق شح نفْسِهِ فَأولَئك هم الْمفْلِحونَ ﴾ – الحشر 9 – .

وإن أول لبنات التأسيس الاجتماعي القادر على البقاء والاستمرار ، الممتنع عن السقوط والانهيار ، هو المبادرة بالممارسة الشوروية الحقة لدى الجيل القائم ، تدريبا وترشيدا ، ومصابرة ومطاولة ، مع تنشئة أجيال تالية ، على المنهج الشوروي في البيت والمجتمع والمدرسة ، بالروض والتعليم الأساسي والمتوسط والثانوي والجامعي والعالي ؛ بذلك تنشأ الأمة غير القابلة للتسلط والاستبداد والإذلال والحَجر ، وبذلك أيضا نكون قد وضعنا عجلات القطار على سكة الفولاذ .

على هذا النهج ينبغي أن يسير بناة الجيل الجديد ، من مفكري الإسلام المصرين على عودته إلى دنيا الناس ، بتشييد الخلافة الراشدة الثانية ، على منهاج النبوة . طبقا لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، مما سيؤول إليه أمر الإسلام

والمسلمين بإذن الله ، في الحديث الذي رواه أحمد [1] ، والترمذي وصححه الألباني ونصه :

« تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها . ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها . ثم تكون ملْكاً عاضاً ، فيكون ما شاء أن يكون ، ثم يرفعـها إذا شاء أن يرفعها . ثم تكون ملكاً جبرية ، فتكون ما شاء الله أن تكون ، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها . ثم تكون خلافة على منهاج النبوة . ثم سكت ».

[1] - مسند أحمد 5 / 341 _ سنن الترمذي رقم 2225 _ الأحاديث الصحيحة للألباني 1 / 5

الجزء الثالث
النظام السياسي الإسلامي للدولة وتدبير الشأن العام

الباب التاسع

الدولة الإسلامية خلافةً على منهاج النبوة

المبحث الأول

النظام السياسي لدى المسلمين بين استبداد سافر ونقل أعمى واجتهاد تبريري سائب

تعاني الأمة الإسلامية في مجال تدبير شأ ا العام آفتين تعوقان مسيرة ضتها، آفة فكرية بتأرجحها بين اجتهاد تبريري سائب ونقل أعمى، وآفة تسلط أنظمة حكم صادرت أمرها الجامع وعجزت عن توفير العيش الكريم لها داخليا، وحمايتها من الغزو الأجنبي خارجيا.

ذه الحالة المرضية سجلت الأمة أكبر غياب لها عن عصرها، وجعلت بينها وبينه أمدا بعيدا وسدا متينا، وفجوة شاسعة من الضعف والعجز والتخلف الحضاري والثقافي في جميع مجالات الحياة، حقوقا وواجبات وعدالة وحريات،ومنعة وندية لغيرها من الأمم والشعوب.

ولئن كان أمر الأمة الجامع لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وكان نظام الحكم أول ما انتقض من عرى الإسلام، كما أشار إلى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن نقطة البدء ينبغي أن تكون معالجة الشأن السياسي الذي اختل فكرا وتنظيرا وتطبيقا منذ سقوط الخلافة الراشدة ولما يشتد عودها.

ولئن كان الأمل معقودا على مفكري الصحوة المعاصرة في تطوير صياغة شرعية لهذا الأمر انبثاقا من الكتاب والسنة، فإن هذا الأمل قد خاب بلجوء كثير منهم إلى تلفيقات تنظيرية لاستبداد سلطاني منتزع من التاريخ، مموهة بديمقراطية غربية مستوردة ، أنجبت حلولا هجينة عاجزة، لم ترض مرجعا عقديا ولا مصدرا أجنبيا.

أما على صعيد الممارسة الميدانية فإن الأجنبي المتحكم لم يترك لنا إلا أن ننتهج ديمقراطية على مقاس مصالحه الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وأرتاله الفكرية والثقافية والعقدية، تحت غطاء عولمة فجة لقطيعي الذئاب والخرفان.

في ظل هذه الظروف القاسية، وتحت مظلة هذه الفجوة الحضارية الشاسعة، وعلى يد هذه الأنظمة الاستبدادية، ا ارت الحواجز لدينا حكاما ومحكومين، بين الوفاء والخيانة، وبين الولاء والبراء، وبين الحلال والحرام، والكرامة والنذالة، بين الصدق مع النفس والوطن والأمة، والتعلق بالغزاة والظلمة والمحتلين.

حكام يستنجدون بالعدو لقمع شعو م وترويضها، وشعوب تستغيث بالأجنبي لنصر ا على حكامها، وبين استنصار أولئك بالخيانة، واستقواء هؤلاء بالغدر، تنهار قيم وتنحل مجتمعات وتتفسخ أخلاق، ويعبث بالماضي والحاضر والمستقبل، ويتلاعب بالثوابت والمتغيرات، وتعيث فسادا في أوطاننا مراكز غزو متربصة ودوائر استعمار متحفز.

فهل من سبيل إلى وض من هذه الكبوة المزمنة التي نقاسيها، وردم لهذه الفجوة الرهيبة التي تفصلنا عن عصرنا؟

نعتقد أن البيوت تؤتى من أبوا ا، والترميم يكون لما ا دم من البناء، وقد كان الحكم أول ما انفرط من العقد وا دم من الصرح، فليكن مقدمة ما يصحح وأول ما يصلح، وفاتحة ما يعاد تشييده.

إن نظام الإسلام السياسي الحق إن قام في أمته، انحلت عقد شعو ا، وتحررت طاقات علمائها وفقهائها، وانطلقت من عقالها عبقرية مبدعيها ومنتجيها، واستحثت الخطا نحو الإصلاحات الكبرى المنشودة، واختزلت مراحل الطريق نحو العزة والمنعة وحماية الذات وتطوير الحياة.

إلا أن مسيرة الصحوة المعاصرة نحو هذا الهدف تعترضها عوائق لدى كثير مـن مفكريها والعاملين لها. في مقدمة هذه العوائق اعتبار النظام السياسي في الإسـلام مشخصا في دولة فوقية تعد سلطة عليا لها من التفويض الإلهي وصلاحية التقـنين، وأحقية الاستئثار بالحكم واحتكار القدرة على التمييز بين الواجب والمحرم والمهـم والأهم، وترتيب أولويات البناء والإنجاز والتشييد، وأسـبقيات المدافعـة مطاولـة ومصاولة، ومشروعية استعمال القوة والإلزام بالتطبيق والتنفيذ والامتثال، ما يجعلها

مطلقة المسؤولية عن تدبير الحياة الاجتماعية للأمة، وصاحبة الحق الأعلى في الهيمنة واحتكار الخيرات والمنافع جلبا وتوزيعا.

من هنا كانت بداية الانفراج في زاوية الانحراف عن النهج الإسلامي الرشيد، ومن هنا أيضا ينبغي أن تبدأ محاولة الإصلاح والترشيد، بتوثيق عرى أول ما انتقض، كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

أما العائق الثاني لهذه المسيرة فانحصار تفكير منظريها بين منهجين لا يغادرو نها ولا يبرحون ساحتهما، منهج النظم الديمقراطية ومنهج فقه الأحكام السلطانية، وذاك ما عرقل الاجتهاد وثبط الهمم عن مواصلة السعي لبناء تصور سليم لنظام الحكم في الإسلام.

إن سجن الاجتهاد السياسي في دائرة مصطلحين غريبين عن روح الإسلام و جه، مصطلح الديمقراطية ومصطلح الأحكام السلطانية، ليس من شأنه إلا أن يحول دون النظر السليم للحل الأمثل والخطو القويم نحو الهدف.

ذلك أن النظام الديمقراطي وما استنبته الغرب من تراث اليونان، مما يهرف به الحداثيون المسلمون وبعض منظري الصحوة الإسلامية المعاصرة، لا يستطيع استيعاب الشأن العام للأمة المسلمة عقيدة وشريعة ونظام حياة، نظرا لمحدودية مضمونه، واقتصاره على الشأن الدنيوي المادي الصرف، واستبعاده أمر الدين عن نظام الدولة وا تمع. ولئن كان لا يتعارض مع ديانة الغرب المسيحية التي انكفأت في كنيستها وغيبيا ا، فإن من المتعذر انسجامه مع الإسلام الذي نظم دقيق أمور الحياة المادية والروحية وجليلها.

أما مصطلح " الأحكام السلطانية " الذي ابتدعه فقهاء المسلمين ومتكلموهم وفلاسفتهم، لإضفاء الشرعية على نظم فردية قامت بعد سقوط الخلافة الراشدة، وتبرير تصرفات حكامها، فإنه كذلك قاصر عن استيعاب مستجدات العصر في

[1] - إشارة إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها فأولهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة. انظر: موارد الظمآن 87/1، التاريخ الكبير للبخاري 333/8، الترغيب والترهيب 216/1.

جميع مجالات النشاط الإنساني، وعاجز عن مسايرة الرشد الذي بلغته البشرية المعاصرة.

إن أقصى ما بحثه الفقهاء لم يتجاوز في أهم مفرداته مواضيع أشبعوها شرحا وبحثا، بما لا يتجاوز نظام حكم فردي مستبد ، مستظهرين بأدلة لا تتعدى نصوصا متعسفة التأويل، ظنية الثبوت أو الدلالة، أو أمارات قياس فاسد واستصحاب غبي، أو مصلحة هوى رئيس، أو اتقاء فتنة تعكير مزاج أمير.

إن هذا الفقه منذ أسسه معاوية ميدانيا، والماوردي تنظيرا وتبريرا، لم يتجاوز في أهم مباحثه قضايا متعلقة بالإمامة وأهل الاختيار وولاية العهد وتقليد الوزراء والأمراء وولاة الاستكفاء والاستيلاء، والمظالم وإمامة الصلوات الخمس والحج والقضاء والصدقات والفيء والغنيمة والجزية والخراج وملكية الأرض مواتا وحمى ووقفا وإقطاعا وركازا، وأحكام العقوبات حدودا وتعزيرا، وأحكام الحسبة أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

هذه المباحث أوسعها السلف من الفقهاء والمتكلمين على مدار التاريخ الإسلامي دراسة وتحليلا ومحاولات فاشلة للتطوير، وأنهكها الخلف المعاصرون تلقيحا بالفكر الغربي دون جدوى. ذلك أن مثلبة عدم ملاءمتها للنظام السياسي الإسلامي الحق مما لا يجادل فيه متفقه، أما المثلبة الأخرى فقصور أحكام هذا الفقه عن تغطية مستجدات العصر وعجزه المطلق عن فهمها واستيعابها ووضع الحلول المناسبة لها.

ذلك أن البشرية قد بلغت في راهن زمننا، بيقظة فطرتها وعميق وعيها بكرامتها وثقتها بثقافتها واعتدادها بنضج عقلها، مبلغا أصبح به متعذرا تعايشها مع كل ضروب الحكم الفردي، فقامت بذلك في كثير من الأقطار نظم تحاول ترويض الاستبداد ولجم القهر والاستغلال، وضمان العيش الكريم لكافة طبقات المجتمع؛ كما زلزلت عروش رفضت مسايرة عصرها في أقطار أخرى بثورات وانتفاضات شعبية قد تكون بعض شعاراتها مستقاة من فلسفة الديمقراطية أوفقه الأحكام

السلطانية التراثية، وإن كان جوهر غايا ا التمكن من حق تدبير شأ ا العام بنفسها دون وصاية أو تحكم.

ولئن كان الغرب بما أوتي علماؤه ومفكروه من سلوكيات ثقافية راقية، تحفزهم إلى مواصلة البحث والتنقيب، مهما بلغوا ويبلغون، دون كلل أو ملل أو قصور همم وطموح، قد ساهم في تطوير تراثه اليوناني السياسي بما يضمن مستوى من المشاركة في تدبير الشأن العام، باختيار الحكام ومراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم أو إقرارهم عند الحاجة، فإن الفقه السياسي لدى المسلمين ظل يراوح مكانه في حلقة مفرغة من فقه سلطاني مموه بصباغ من الشريعة باهت أو تلفيقات من ثقافة غربية شفافة.

إن فقه الأحكام السلطانية لدى القدامى والمحدثين عجز عن مغادرة شرنقة حاكم فرد بيده جميع السلطات عظيمها وهينها عمليها ونظريها دينيها ودنيويهـا، يعين المسؤولين أو يعزلهم، ويوزع العقارات أو يحتكرها، ويقيم الحد أو يعفي منه، ويعزر على الجنحة تعزيره على الجناية، ويطلق زوجات المخالفين ويـزوجهن لمـن يشاء، ويقتل العلماء أو يسجنهم أو يجلدهم للشبهة والظن.

فقه سلطاني هذا شأنه، كيف يستوعب الرشد الذي بلغتـه البـشرية حاليـا، وصارت به تواقة إلى نظم سياسية تجعل قرارها بيدها تأسيـسا وتنفيـذا ومراقبـة ومحاسبة وتطويرا، نظم تبني ا حياة كريمة تضمن الحريات العامـة رأيـا وتعـبيرا واجتماعا وتنقلا وتعليما وتكافلا، على قواعد تسود فيها إرادة الجماعة على إرادة أجهزة التسيير والتنفيذ والترويض؟

كيف يستوعب نظما حديثة ومتطورة، غايتها بناء الدولـة الخادمـة للأمـة، بمؤسسا ا العامة وزارات وهيئات، وقواعدها المعقدة للتوظيف والترقية والمحاسـبة، وإدارا ا المركزية والمحلية منشآت ومرافق ومراكز تجاريـة واقتـصادية وصـناعية وعلمية، وتشريعا ا المتطورة ميزانية وضرائب ومستحقات وديونا وقروضا وطنيـة وأجنبية، ومراكزها المتخصصة في تطوير العلوم والصناعة والاقتصاد والبيئة بما يوفر للدولة احترامها وسياد ا ومكانتها اللائقة ا بين الدول؟

كيف يستوعب مناشط للحياة متطورة ومشاكل حوادث وأحداث مستجدة، يضيق عنها جراب تراثه، بنظام قضائي اتسعت شعبه ومراتبه، فعرف القضاء الجالس والواقف، والتقاضي الابتدائي والاستئنافي ومراجعات النقض والإبرام؟ واتخذت لـه القواعد المكتوبة المنشئة للأحكام والمنظمة لمساطر الإجراءات، واستحدث فيه نظام الاختصاص في المنازعات الجنائية والمالية والتجارية والأسرية... ضـمانا للعـدل والمساواة والحرية والأمن والحقوق.

هذه ا الات التي عرفتها البشرية وتحاول ضبطها وتنظيمها وتطويرها، لا قبـل لفقه الأحكام السلطانية التراثية باستيعا ا أو تغطية مساحا ا وحل إشكالا ا، وذاك ما يؤكد أنه مجرد فقه بشري لا صلة له جوهرية بالنظام السياسي الذي وضعه رب العباد، ولا عبرة بما موه به من تبريرات انتقائية وصباغ شرعي باهت.

إنه إذا كان الإسلام قد نظم دقيق شؤون الفرد والجماعة وجليلـها، في جميـع مجالات العبادة والمال والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، نصوصا واسـتنباطا مـن النصوص وقواعد وت يلا للقواعد، فمن غير المنطقي أن يكون قد أهمل أخطر آليـة لبناء الأمة الشاهدة، والعبادة الكونية الشاملة، وتركهـا للعفويـة والارتجـال أو للاقتباس من أمم لا تدين بدينه ولا تتجه صوب قبلته، وهذا يـشير إلى عدوانيـة الجاحدين، وتقصير الموالين.

لكل هذا وذاك أصبح لزاما وحتما أن يتدارك الأمر مفكرو الصحوة المعاصرة، ويبذلوا الجهود الكافية لبلورة نظام تدبيري للأمة المسلمة، منبثق انبثاقا طبيعيا أصيلا من الكتاب والسنة، وما يحمل عليهما ويقرانه.

فهل آن أن نشمر عن ساعد الجد ونقتحم العقبة لاكتشاف ما وضعه رب العباد من نظم سياسية وتدبيرية تكون لنا مرجعا وقاعدة ومنطلقا؟

إن الطريق إلى هذه الغاية شاق وطويل، وإن الزاد من العلم والتجربة ضـئيل، وقد ران على البصر ماران من الغبش والغشاوة، أما معضلات السير والمسير فذات

شعب مترامية، ومسارب في عتمة التراث ضاربة، منها ما يتعلق بالتأسيس والبناء، ومنها ما يتعلق بالتفسير والتثبيت، ومنها ما يتعلق بالتطوير والتسيير والحماية.

وليس لنا في هذا البحث إلا أن نستهله بالاقتصار على المفردات الارتكازية التي تمثل سدى النظام السياسي الإسلامي ولحمته، تاركين ما سوى ذلك إلى ما بعد اتضاح النهج واستواء الجادة.

ذلك أن هذا النظام إن كان مبنيا على الشورى الجماعية التي تعيد الاعتبار للجماعة ولا تخرج عن الكتاب والسنة، كما هو مشروح في الفصل الثالث من الباب السابع بعنوان " الشورى بين الشرع والوضع والتطبيق :، فإن اتضاح سبيله القاصدة المؤدية لقيام الخلافة الراشدة الثانية المنتظرة، لا يتم إلا بآليتين ضروريتين تمثلان سداه ولحمته:

1 – آلية بناء هذا النظام على صعيد النظر والتطبيق، بممارسة ميدانية جماعية متساوية عادلة، وتشييدا لهياكله متينة قوية متماسكة، وتثبيتا لأركانه حماية وتطويرا ومناضلة ومدافعة.

2 – آلية الاجتهاد الخاص بملء الفراغ التشريعي، بواسطة منهج رشيد شوروي يضع الحلول المناسبة الناجعة لما لم يرد به حكم في الكتاب والسنة، ولا يحتمل الرد إليهما بمختلف ضروب الاستنباط الأصولية قياسا واجماعا.

المبحث الثاني
النظام السياسي الإسلامي خلافة على منهاج النبوة
شرعية الوجود وآلية التأسيس والتشريع والتسيير

إن ابن خلدون عندما صاغ نظريته في نشوء الدول على العصبية بقوله:[1] " إن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب لا يكون إلا بالعصبية ، وزعم أن أعمار الدول كأعمار الأشخاص في التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع هرما وانقراضا[2] ، كان قد لامس بكثير من الوضوح، أهم معضلة سياسية يعانيها الفكر السياسي لدى المسلمين وإن لم يضع لها حلا، معضلة نشوء الدولة وشرعية تأسيسها واندثارها.

ولئن كانت نظريته تصب في اتجاه النشأة الفوقية، شأن نظم الاستبداد عادة، لأن العصبية القبلية لديه معززة بالدعوة الدينية، لا تنتج إلا سلطة عليا مهيمنة ومتحكمة، فإن مختلف أصناف الفكر السياسي الذي عرفته الساحة الإسلامية منذ سقوط الخلافة الراشدة كان على هذا النهج أو ما يقاربه.

ذلك أن نظم الملك الجبري والعضوض التي أسسها الأمويون واستمرت إلى عصرنا هذا، لم يكن فقه الأحكام السلطانية الذي نشأ عنها وبتأثيرها إلا تبريرا لسلطتها الغاشمة الفوقية وحماية أيديولوجية لها.

لقد نشأت جميع دول هذا الاتجاه الخلدوني - الماوردي خارج المجتمع المسلم وفوقه، ثم انغرست مقلوبة في أرض الواقع بقوة القهر والغلبة، جذورها في الهواء وفروعها في الماء. كما هو شأن النظم الوضعية التي سادت الأرض قبل البعثة النبوية والخلافة الراشدة وبعدهما.

---

1 - **المقدمة ص 132**

2 - **المقدمة ص 171**

كذلك باختلاف يسير نشأت النظم الديمقراطية التعددية، يقوم حزب تحت غطاء ديماغوجي وقيادة فردية ودعم خلفي من جهاز رسمي أوجماعة ضغط ذات مصلحة، ببسط هيمنته على الدولة، والانغراس مقلوبا في أرض الواقع.

ولئن كانت الديمقراطية في جوهرها متعارضة مع طبيعة المجتمعات المسلمة لكونها تعني سيادة الشعب المحتكرة بيد الحزب الحاكم وقيادته على حساب سيادة الشرع وحاكميته، فإنها في موطنها على الأقل وصلت من التطور حدا جعلها تستطيع تحقيق نوع من التداول الطوعي على السلطة بين قادة الأحزاب والمنظمات.

أما في الدول الإسلامية عربية وعجمية، فإنها لم تستطع أن تؤثر في رأس السلطة إيجابا أو سلبا، وبقيت محاصرة في دائرة معارك طواحين الهواء، برلمانات وأحزابا وصحفا خجولة متعثرة.

كذلك كان النشاط الفكري لدعاتها في أوطاننا، منذ بروز هذا الاتجاه في بداية القرن التاسع عشر على يد الطهطاوي وعبده والأفغاني ورضا، إذ لم يتجاوز لحد الآن محاولة مزاوجة فجة بين الاستبداد السافر في الأحكام السلطانية التراثية والاستبداد المقنع في ديمقراطية بلد المنشأ.

طفحت كذلك في مجتمعاتنا فكرا وممارسة دول اشتراكية ماركسية تحمل خصائص الاستبداد، وطبائع الأجسام الغريبة التي تغرس في الفضاء مقلوبة، أنف في الماء وقاعدة في السماء، فلم يتم لها نتاج.

ينطبق الحال كذلك على دول قومية لم تسلم من عاهة الاغتراب عن الأرض والمجتمع، أسسها مغامرون تسللوا إلى السلطة مستثمرين فساد أنظمة " لأحكام سلطانية " سادت في عصرهم، كما في الحالة التركية آخر أيام العثمانيين.

هذه النماذج السياسية التي عرفتها الساحة المسلمة فشلت كلها في إسعاد شعوبها كما أخفقت في إقامة الأمة الشاهدة والدولة الرائدة التي تقف أمام غيرها من الدول بندية وكفاية وكامل سيادة وتمام حرمة.

من أجل ذلك ظهرت حاليا دعوات جديدة تنظر لنظام تلفيقي من جميع هذه التجارب الفاشلة، وكأنما جمع الأصفار إلى بعضها ينتج غير الصفر.

إن محاولة تلفيق نظام جديد هويته الثقافية إسلامية ، وهويته الذاتية قومية، وهويته الاجتماعية والاقتصادية ماركسية، وهويته السياسية لبرالية، كما دعا إلى ذلك بعض العلمانيين، ليست إلا شطحا لموانيا ينتج كيانا أشوه غير قابل للحياة، فيه شركاء متشاكسون وعقائد متعارضة متضاربة ومناهج متناقضة، حتى لو زرع في التربة لا في الهواء – على رغم استحالة ذلك - فإن التربة تمجه وتلفظه.

كل هذه النظم التي عرفتها الساحة المسلمة – سلطانية وديمقراطية وقومية واشتراكية وتلفيقية – نشأت أولا عن طموح غير مشروع للتسلط من قبل مؤسسيها، ثم ورثّت للأبناء من بعدهم بمختلف ضروب التحايل والقهر والقمع، ملكيات كانت أو جمهوريات أو مشيخات أو إمارات، وغرست ثانيا في الأرض مقلوبة أعلاها في الماء وأسفلها في السماء، وهي لذلك لا تشعر بشعور الأمة ولا تمثل ضميرها وآمالها وآلامها وما تتوق إليه.

من ثم يبدو جليا خطأ مطالبة بعض الحركات الإسلامية المعاصرة ومفكريها بتطبيق الشريعة في ظل هذه النظم، لأن طبيعة نشأة هذه الأنظمة و جها لا تمكنها موضوعيا من تطبيق الشريعة والقيام بمستلزما ا، كما أن افتقادها لشرعية الوجود يجعلها في حالة تناف مع نفسها إذا ما حاولت تطبيق الشريعة.

هذه هي المعضلة التي تعانيها شعوب المسلمين وتغفلها دعوات المفكرين والدعاة، فهل يعقل أن يطبق الشريعة من لا يؤمن ا أومن يفتقد في أساس كيانه ونشأته عنصر الشرعية؟

لذلك كانت نقطة البدء في كل إصلاح، تأسيس النظام الشرعي القادر على تطبيق الشرعية والشريعة، وإقامة أمر الإسلام الجامع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا...

إن شرعية أي نظام لا تتأتى من عبارات تدبج في الدساتير، أو يـرطن بـها في الخطب والتصريحات، أو تعرض جيدة التنسيق في المجلات والصحف، ولكنـها تتحقق من طبيعة نشأته وبداية أمره ومراحل نموه وتفاعله مع مجتمعه، وتعامله مـع منهج ربه.

إن النظام الإسلامي - على عكس النظم الأخرى – تماثل نشأته نشأة النبات، تدفن بذرته في التراب أولا، لأن مبدأ الحياة دائما أن تنغرس بذرته في عمق الأرض والأرحام، وما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه ولا تنبعث فيه حياة، ثم يرمي جذوره ويخرج شطأه، ويمد فروعه في الفضاء الرحب، ينشر الفيء والظلال، ويغدق علـى الكائنات الحية الخير والثمار والغلال، فهو بذلك مائدة الله للكون، مهـداة بخـير عميم، وتعايش حر كريم، لا خوف ولا غبن ولا ظلم ولا غصب، للمؤمن وغـير المؤمن، للأسود والأبيض والأحمر على السواء.

إن أول خطوات التأسيس الشرعي للدولة أن تنشأ الجماعة المسلمة (الأمـة) حول بذرة العقيدة وتتفاعل بها ومعها ومن أجلها، وتنظم شأنها العـام بواسـطة الشورى الجماعية قرارا وتنفيذا ومحاسبة ومراقبة، بمنأى عـن التراتبيـة الـسلطوية الهرمية، بما يحقق التعاطي الإيجابي البناء، بين الأمة وقيادتها الخدمية التنفيذيـة، دون احتكار للخيرات، أو مصادرة للرأي والحريات، أو سقوط في شراك الفتن الطائفية أو المذهبية أو العرقية أو الطبقية أو الحزبية، لأن كافة المواطنين في دولـة الـشرعية سواسية أمام عقيدة سمحة وشريعة عادلة ونظام هو ملك لهم جميعا.

ذلك ما نصت عليه وعملت به أول وثيقة إنسانية نظمـت حيـاة النـاس في الأرض، وثيقة المدينة التي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هجرته إلى يثرب، تنظيما لساكنتها من المسلمين وغير المسلمين، لجمـا لطغيـان الطوائـف والعصبيات على بعضها، وإقرارا لمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، في سماحـة وعدالة لم تعرفهما أحدث القوانين الوضعية المعاصرة ولم تقترب منها.

إن هذه الوثيقة لم تشر من قريب أو بعيد إلى حكومة أو رئاسة أو مجالس أهل حل وعقد أو مسؤولين على صعيد المناطق والقبائل والجيوش والدواوين، بل أرست قواعد ا تمع المتكامل المكون لجميع الأطياف مهاجرين وأنصارا ، ومن لحق م واعتنق دعو م، أو جاورهم أو ساكنهم من ذوي الديانات المخالفة يهودا ومشركين، في ظل المواطنة الصالحة تكافلا وتعاونا وتناصرا، تقريرا وتنفيذا. من غير ظلم أو حيف أو تخاذل أو تعال واستكبار ، مع المحافظة على نقطة الارتكاز العقدي بما يحفظ للأمة مبدأ ولائها وبرائها، ويعصمها من التحلل والذوبان.

لقد كانت هذه الوثيقة المدونة أول تعاقد سياسي رسمي أسس للدولة في الإسلام أركا ا وقواعدها ومنهج سيرها. قال محمد بن إسحاق فيما أورده ابن كثير في تاريخه[1]:

(كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم).

أما المبادئ المميزة والخطوط العريضة التي رسمتها هذه الوثيقة فيمكن تلخيصها في النقط التالية:

1 – مبدأ المواطنة المشتركة في الدولة الإسلامية: يقول صلى الله عليه وسلم إ ا بين:

- المؤمنين والمسلمين من قريش(أي المهاجرين)، ويثرب(أي الأنصار)، ومن تبعهم ولحق م(أي من عامة الناس)، وجاهد معهم (بالدفاع عن الإسلام والمسلمين).

- وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

[1] - البداية والنهاية للحافظ ابن كثير 3- 224

بهذه النصوص الواضحة الصريحة تبلورت لأول مرة في التاريخ فكرة المواطنة بمعناها الحضاري، حقا في الإقامة على أرض مخصوصة، واكتسابا لجنسيتها، وتمتعا بالعضوية الكاملة في المجتمع، على أساس المساواة والتعاون المشترك، من غير تمييز بين الألوان والأعراق والأديان، مما لم تستطع الديمقراطية اليونانية استيعابه، ولم تفكر فيه الديمقراطية الحديثة إلا في القرن العشرين، أما الديمقراطيات الهجينة المستنسخة في العالم الثالث فلم تستوعبه لحد الآن.

2 – مبدأ التكافل الاجتماعي، تقول الصحيفة:

- وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.

- وأن بينهم (أي المسلمين وغير المسلمين) النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

- وأن الجار (أي مسلما كان أو غير مسلم) كالنفس غير مضار ولا آثم.

- وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا (أي مثقلا بالديون كثير العيال) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

- وأن المؤمنين يبيء (أي يساوي) بعضهم بعضا بما نال دماءهم في سبيل الله.

- وأن النصر للمظلوم.

3 – مبدأ المحافظة على أمن الدولة والمجتمع، تقول الصحيفة:

- وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه.

- وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم.

- وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعهم ولو كان ولد أحدهم.

- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.

4 – مبدأ المساواة والتسيير الذاتي للمجتمع، يقول الرسول صـلى الله عليـه وسلم:

- وأن المؤمنين يبـيء (أي يساوي) بعضهم بعضا.

- المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاملون بينهم، وهم يفـدون عـانيهم بالمعروف والقسط، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين . ثم ذكر كل بطن من بطون الأنصار وأهل كل دار بني ساعدة وبني جشم وبني النجار وبني عمرو بـن عـوف وبـني النبيت.

5 – مبدأ الدفاع المشترك بين جميع المتساكنين ، تقول الصحيفة:

- وأن بينهم (أي سكان المدينة مسلمين وغير مسلمين) النصر على من دهم يثرب.

- وأن بينهم (أي مسلمين وغير مسلمين) النصر على من حارب أهل هـذه الصحيفة.

6 – مبدأ حرية الاختيار وتقرير المصير للمخالفين، تقول الصحيفة:

- وأن من تبعنا من يهود فإن لهم النصر والإسوة غير مظلـومين ولا متناصـر عليهم.

- وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم.

7 – مبدأ سيادة الشريعة وحاكمية الكتاب والسنة، تقول الصحيفة:

- وأن ما كان من أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجـل وإلى محمـد صلى الله عليه وسلم.

هذه بعض أركان البناء الشرعي للدولة كما وردت في صـحيفة المدينـة، ثم توالت بعدها حركة التشييد عملا ميدانيا وقدوة نبوية ووحيا يتنزل.

وإذ أرسى صلى الله عليه وسلم في الأسماع والقلوب والمهج آخر ما نزل مـن القرآن (الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأَتممت علَيكُم نِعمتِي ورضِيت لَكُم الإِسـلاَم دِينا[1]) ، أقام آخر أعمدة تدبير الشأن العام للأمة في خطبته الغراء بجبل الرحمة يـوم عرفات في حجة الوداع (السنة العاشرة للهجرة)، مبشرا بكمال الـدين وتمـام النعمة، حريصا على وضوح قوله وسماع صوته، وتبليغ رسالته، باتخاذه ربيعة بـن أمية بن خلف الجمحي مسمعا لخطبته وكـان صـيتا، قـائلا لـه بـين الفينـة والفينة:"اصرخ "، مشهدا سامعيه على نفسه وبلاغه، يقول لهم:(هـل بلغـت؟ فيقولون: بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقول: ليبلغ الشاهد منكم الغائب)، محذرا المسلمين من إهدار هذه الفرصة والمناسبة قائلا: (أما بعد: أيها الناس اسمعـوا مني ما أبين لكم فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا، أيهـا الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم...).

كانت معظم توجيهات الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم في هذه الخطبـة متعلقة بتدبير الأمر العام للأمة، تتميما وتـذكيرا وبلـورة لمـا ورد في الـصحيفة التأسيسية الأولى (وثيقة المدينة). مما يمكن إيجازه فيما يلي:

1 – وحدة أعضاء المجتمع المسلم ومساواتهم بقوله صلى الله عليـه وسـلم في خطبته:

- أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم مـن تـراب أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بـالتقوى، ألا هـل بلغت....اللهم فاشهد، قالوا: نعم ، قال: فليبلغ الشاهد الغائب .

---

[1] - **المائدة3**

- إن الله يقول (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شـعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) فليس لعربي على عجمي فـضل ولا لعجمي على عربي فضل ولا لأسود على أبيض فضل ولا لأبيض على أسود فـضل إلا بالتقوى.

- يا معشر قريش لا تجيئوا بالدنيا تحملو ا على رقابكم وتجيء الناس بالآخرة، فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً

2 – تكريس العدل ونبذ الظلم:

- اسمعوا مني تعيشوا، ألا لا تظلموا، ألا لا تظلموا، ألا لا تظلموا، إنه لا يحـل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه، ألا وإن كل دم مأثرة ومال كانت في الجاهلية تحت قدمي هذه إلى يوم القيامة.

- أيها الناس، إنما المؤمنون إخوة ولا يحل لامرئ مال لأخيه إلا عن طيب نفس منه، ألا هل بلغت اللهم فاشهد.

- فلا ترجعن بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده، كتاب الله وسنة نبيه، ألا هل بلغـت ... اللـهم فاشهد.

- إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق.

- هذا يوم حرام وبلد حرام، فدماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام مثل هذا اليوم وهذا اليوم إلى يوم تلقونه، وحتى دفعة دفعها مسلم مسلماً يريد ا سوءاً، وسأخبركم من المسلم، المسلم من سلم الناس من لسانه ويده، والمؤمن مـن أمنـه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب، وا اهـد مـن جاهد نفسه في طاعة الله.

- وأحدثكم من المهاجر؟ من هجر السيئات، والمؤمن حرام على المؤمن كحرمة هذا اليوم، لحمه عليه حرام أن يأكله بالغيبة يغتابه، وعرضه عليه حرام أن يخرقـه،

ووجهه عليه حرام أن يلطمه، ودمه عليه حرام أن يسفكه، وماله عليه حرام أن يظلمه، وأذاه عليه حرام أن يدفعه دفعاً.

- وحرام عليه أن يدفعه دفعة تعنته.

- هذا اليوم حرام؟، قالوا: بلى يا رسول الله! قال: فإن حرمتكم بينكم كحرمة يومكم هذا. أنبئكم من المسلم؟ المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده. أنبئكم من المؤمن؟ المؤمن من أمنه المسلمون على أنفسهم وأموالهم. أنبئكم من المهاجر؟ المهاجر من هجر السيئات مما حرم الله عليه. والمؤمن على المؤمن حرام كحرمة هذا اليوم، لحمه عليه حرام أن يأكله بالغيب ويغتابه، وعرضه عليه حرام أن يخرقه، ووجهه عليه حرام أن يلطمه، وأذاه عليه حرام أن يؤذيه، وعليه حرام أن يدفعه دفعاً يعنته".

- يا أيها الناس من كانت عنده وديعة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها.

- فإن الله تبارك وتعالى حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم كحرمة هذا اليوم وهذا الشهر وهذا البلد، ألا ليبلغ شاهدكم غائبكم، لا نبي بعدي ولا أمة بعدكم. ثم رفع يديه فقال: "اللهم اشهد".

إن تأسيس الدولة الإسلامية مثال نادر في مسيرة الإنسانية ونظام تجمعها السياسي، ونموذج فذ لنشوء الدول والمجتمعات، فقد وضع لبنات قيم ومبادئ ونظم لم تستطع أعرق الدول الدستورية المعاصرة تجاوزها، بتقريره حدود الدولة وأصناف ساكنتها، وصفات المواطنة الصالحة فيها، وتفصيله الدقيق للحقوق والواجبات الفردية والجماعية، وإشارته لآلية اتخاذ القرارات الجماعية الشوروية، وبناء الأجهزة الخدمية التنفيذية.

إن تكامل التصور الإسلامي لنظام التدبير العام، كان خاتمة مسيرة الرشد البشري على الأرض، كي تعود حياة الناس إلى ما فطرت عليه يوم خلق الله

السموات والأرض وبرأ آدم وذريته على أحسن تقويم وقبل أن تجتال بعضهم الشياطين فيردوا أسفل سافلين.

هذه كانت مهمة النبوة الخاتمة، وغاية التنزيل الحكيم، وهو ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله في أول خطبة حجة الوداع:(أيها الناس إن الزمان قد استدار فهو اليوم كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم أولهن رجب مضر بين جمادي وشعبان، وذوالقعدة، وذوالحجة والمحرم)

وكما أن الزمان في حجة الوداع قد استدار كهيئته الأولى كما خلقه الله ، بعد أن ناله التغيير بالنسيء والتبديل والتغيير والتقديم والتأخير على يد الجاهلية العربية.

وكما أن عاقبة الحج أن يرجع الحاج إلى أهله نقيا مغفور الذنب كيوم ولدته أمه، وكما خلق أول مرة سويا في أحسن تقويم.

كذلك نظام تدبير الشأن العام لدى المسلمين، ينبغي أن يعود إلى وضعه الأول السوي، وينبذ كل ضلالات الاستبداد والتحكم والقهر والتفاضل الهرمي المحتكر للسلطة والجاه والخيرات. وذلك سبيل ظهور الأمة الشاهدة المنضبطة مع فطرتها السوية الأولى.

إن أبرز ما يميز هذا النظام الرباني أن الأمر التكليفي فيه، خطابا قرآنيا حكيما، وتوجيهات نبوية كريمة موجه إلى جميع الأمة بصفتها مسؤولة عن أمرها مسؤولية مشتركة، كما أنه لم يتضمن أي إشارة ولو عرضية إلى رئاسة أو قيادة فردية سياسية كانت أو إدارية أو عسكرية، بل ليس فيه ما يبيح اختزال السلطة في أفراد معينين أو تكتل خاص للشورى أو الحل والعقد، أو الأعيان أو الطوائف والمذاهب.مما يؤكد أن النظام الإسلامي لا يقر النظم السياسية الرأسية التي يقبع فيها على رؤوس الناس متسلط أو متسلطون. مما يدحض مزاعم دعاة القهر السلطاني السافر والاستبداد الديمقراطي المقنع.

إن النظام الإسلامي في هذا ا ال ليس رأسي السلطة، يوزع فيها النفوذ بـين الأقوياء، في طبقات بعضها فوق بعض، هذا ال وع العدواني لا يقره القرآن الكريم، والتعاليم النبوية تحض على نبذه .

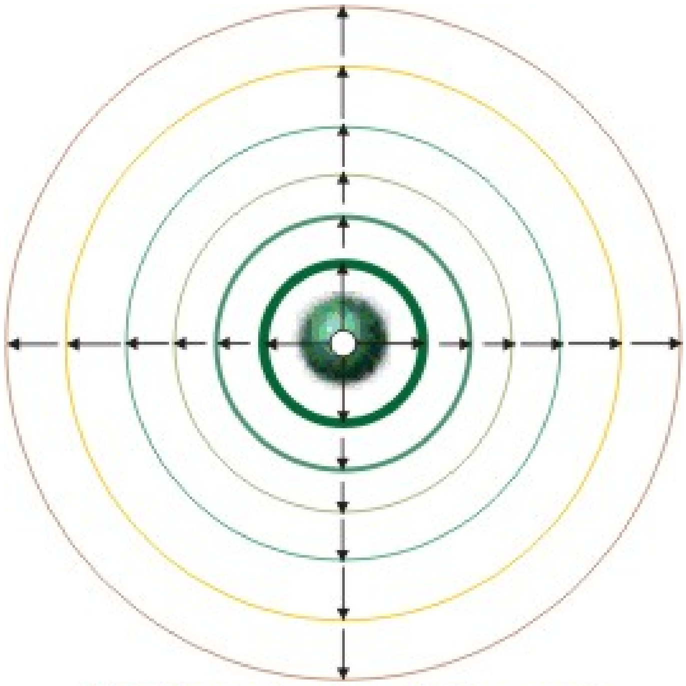
إن النظام الإسلامي الحق، بذرته التأسيسية التي تحتضن بؤرة الانطلاق فيه هـي العقيدة وما أتت به من تشريعات، العقيدة هي الموجهة والمرشدة والحاكمـة ، في البدء كانت العقيدة، ومن نبضها تكونت حولها الحلقة الدعوية الأولى نبوة خاتمة، ثم من دفق النبوة وشحنا ا الربانية انطلقت حلقات موجات الانتشار الأول للإسلام، مهاجرين وأنصارا والذين جاؤوا من بعدهم إلى يوم الدين.

إن مثل التدبير العام الأفقي غير الهرمي في ا تمع الإسلامي، انتـشارا دعويـا، وإجراء شورويا، كمثل حجر نزل من السماء في الماء، فتكونت من اهتزازه المادي أو نبضه الكهربي، في الجسم الناقل الذي هو الماء، موجات تضاغطية أفقية كـثيرة ومتعاقبة، على شكل حلقات تتسع موجا ا فينشأ على رأس كل منها فضاء هـو مجال تفاعل الطاقة المولدة للحركة والتوسع الحلقي.

فالحجر في مثالنا هذا هو العقيدة التي أنزلت من السماء، وبث شحنا ا الأولى في مجالها الأول الذي هو النبوة، ثم انطلقت من النبوة الخاتمة ونبضها الرباني حلقات أجيال المؤمنين، بفضاءا ا الدعوية والتدبيرية على قدم المساواة قرارا وتنفيذا.

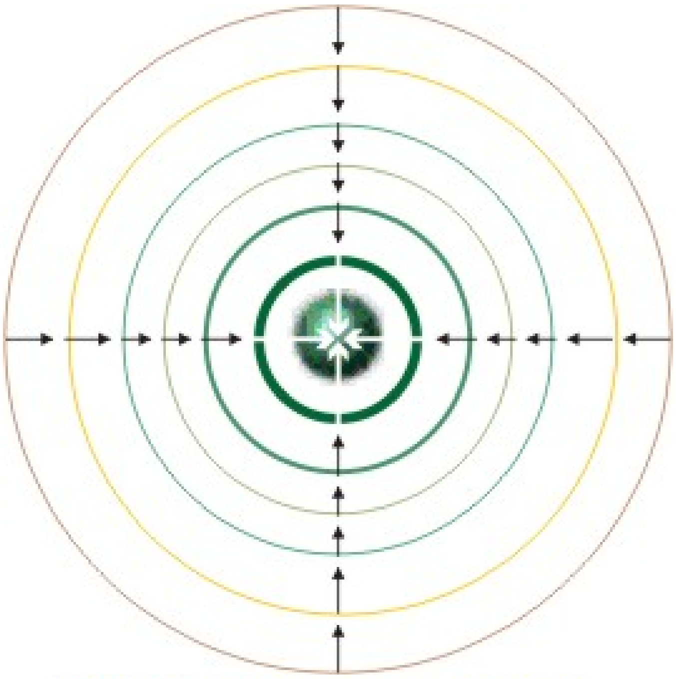
إن هذه الفضاءات المشكلة من حلقات الانتشار الإسلامي أو فضاءات الدعوة كما يمكن أن يطلق عليها، يكون لها في ا ال السياسي دور آخر على قاعدة تدبير الشأن العام، إذ تتخذ شكل فضاءات أخرى لاتخاذ القرارات وتنفيـذها، وتعـيين رجال خدمتها ومراقبتهم ومحاسبتهم، بواسطة الشورى الجماعية، وهي بذلك حينئذ فضاءات شوروية تشكل صلب نظام الدولة وعنصر الحيوية فيه، وعلى نفس النسق والنظام يكون لها في مجال المدافعة ومصاولة الأعداء دور ثالث لأ ا تجند كافة أفراد الأمة تروسا للدفاع عن البيضة، وحماية الحوزة، وترشيد التماسك والتآزر والتكافل والوعي، وتعميق عقيدة الاستشهاد في النفوس.

هذا البناء العقدي الأفقي غير الهرمي، على النهج النبـوي، للأمـة ودولتـها الإسلامية، مشكلا في ثلاثة فضاءات: فضاء الانتشار الدعوي، وفضاء التدبير العام الشوروي، وفضاء المدافعة والمصاولة، لا مجال فيه لأي انكفاء أو تقلص عقـديين، ولا لأي تسلط أو استبداد أو احتكار للمجد، ولا لأي استضعاف للأمة من قبـل أعدائها، كما لا التقاء له بالنظم الهرمية ذات الطبقات المختزلة أو الملغية لمن تحتها، وهو ما يتضح من الرسمين التاليين (الشكل رقم1 ورقم 2).



فضاءات الانتشار الدعوي في دولة الإسلام (شكل 1)

تمثل الدوائر المتجهة إلى الخارج منطلقة من نقطة المركز التي هي العقيدة، حركة انتشار الإسلام ودعوته إلى الكافة، بواسطة جميع المواطنين المسلمين، وقد كانت الدائرة الأولى هي فضاء النبوة الخاتمة المنبعثة من نبض العقيدة وشحناتها الربانية، ثم تلتها دائرة (فضاء) السابقين من المهاجرين، ثم فضاء أهل بيعة العقبة من الأنصار، ثم انبثقت فضاءات الانتشار الدعوي، الواحدة تلو الأخرى من الذين جاؤوا من بعدهم إلى يوم القيامة .



الفضاءات الشوروية في دولة الإسلام (شكل 2)

تمثل الدوائر المتجهة من الحواشي إلى النقطة المركزية التي هي العقيدة، حركة الفضاءات الشوروية داخل الأمة، من أجل تجميع الآراء وسبرها واستخلاص قرارات تدبير الشأن العام وتقنينها وتنفيذها بواسطة الشورى العامة، وهي النهج الرشيد للدولة في الإسلام الذي يتيح المشاركة الحقيقية لكل المواطنين في التسلط على أمرهم الجامع.

ذاك هو النهج الذي عرفه عصر النبوة الخاتمة قدوة وتعليما، ثم عاشه عهد الخلافة الراشدة الذي يحلب فيه أبو بكر رضي الله عنه شويهات الأعرابيات، وينام فيه الإمام علي كرم الله وجهه على الأرض بدون وطاء أو غطاء، ويكتفي فيه عمر رضي الله عنه بالخبز اليابس والماء.

هذا النظام بخصائصه ومبادئه وقيمه الربانية وفضاءاته الدعوية والشوروية والدفاعية، نقطة البدء فيه العقيدة ونقطة الختام فيه سعادة الدنيا والآخرة، لذلك لا يقبل إلا أن يكون وحده في مساحته، لا يرقع بأنظمة وضعية ولا ترقع به، فهو غني

عن الترقيع، عصي عن الترويض والتبضيع، والذين يلتمسون من أنظمة استبدادية أن تطبق الشريعة، إنما يسعون في حقيقة الأمر لتـشويهها أو توظيفهـا واسـتغلالها وتحريفها. وما لم يتوفر نظام ما على شرعية الوجود منهجا نبويا راشدا، فلا مجـال لمطالبته بما هو خارج عن طبيعته، وكما أن الصدقة لا تجوز من ثمار الأرض المغتصبة لانتفاء شرعية تملكها، كذلك يتعذر تطبيق النظام الإسلامي مـن فاقـد شـرعية الوجود.

إن النظام الإسلامي مرتكز على أربعة دعائم بدونها يفتقد التمثيـل الـصحيح للإسلام:

1 – شرعية الوجود أولا، ومصدرها حجر الأساس الذي هو العقيدة.

2 – شرعية التشريع المنبثقة من شرعية الوجود.

3 – شرعية التسيير والتنفيذ المنبثقة من شرعية التشريع.

4 – شرعية الهدف المنبثقة من شرعية الوجود والتشريع والتسيير، وهي التي عبر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى في الآية 28 من سورة الفتح:(هو الـذِي أرسـلَ رسولَه بِالْهدى ودِينِ الْحق لِيظْهره علَى الدينِ كُلِّهِ وكَفَى بِاللَّهِ شهيدا)، والرسول صلى الله عليه وسلم بقوله[1]: (لَا يبقَى علَى ظَهرِ الْأَرضِ بيت مدرٍ ولَا وبـرٍ إِلَّـا أَدخلَه الله كَلِمةَ الْإِسلَامِ بِعِز عزِيزٍ أَو ذُل ذَلِيلٍ إِما يعِزهم الله عز وجل فَيجعلُهم مِن أَهلِها أَو يذِلُّهم فَيدِينونَ لَها).

وكل هذه الدعائم مرتكزة على العقيدة وما ينبثق عنها.

لقد عرفت الدولة تنظيرا وممارسة منذ سقوط الخلافة الراشدة ، أشكالا كثيرة لم تتوفر لها هذه الركائز، وهي بذلك نظم فاسدة لا تحسب تصرفاتها على الإسـلام، لأن أول شروط شرعية أي نظام أن يكون إلهيا ربانيا.

---

[1] - مسند الإمام أحمد

إن الألوهية والربوبية _ شرعا وعقلا وحقيقة كونية لا مناص من الاعتراف بها – ركنان من العقيدة لا يتم إيمان امرئ بدون توحيدهما قلبا وقولا وعملا.

ولئن كان توحيد الألوهية يستوجب وحدانية الخالق واختصاصه بالعبادة والتوجه، فإن توحيد الربوبية من مقتضى ذلك بداهة، لأن الذي خلق لابد أن يكون هو المدبر لما خلق، وشمولية إبداعه للكون تتضمن شمولية تدبيره للكائنات. لذلك كان التدبير الإلهي (الربوبية) تعبيرا صادقا عن الألوهية المطلقة (إِن ربكُم اللّه الذِي خلَق السماواتِ والأَرض فِي سِتةِ أَيامٍ ثُم استوى علَى الْعرشِ يدبر الأَمر[1]) (يدبر الْأَمر مِن السماء إِلَى الْأَرضِ ثُم يعرج إِلَيهِ ..[2]) (ولَقَد خلَقْنا فَوقَكُم سبع طَرائِق وما كُنا عنِ الْخلْقِ غَافِلِين[3]) ، (الذِي لَه ملْك السماواتِ والْأَرضِ ولَم يتخِذْ ولَدا ولَم يكُن له شرِيك فِي الْملْكِ وخلَق كُل شيءٍ فَقَدره تقْدِيرا[4]).

من هذه الزاوية تأكد أن ما عرفه المسلمون عقب سقوط الخلافة الراشدة من نظم ، لا تمثل المنهج الرباني في أبرز صفاته انسجاما مع ربانية السير العام للحياة، لأن انتفاء صفة الربانية فيها تنعكس عليها انتفاء لانتسابها للإسلام نظاما للحياة.

إن عجز هذه الأنظمة السياسية عن تشخيص ربانية التدبير العام دليل بين على المروق عن النهج الذي اختاره الله عز وجل لعباده.

هذا الفسوق عن الربانية كان له وقع الكارثة على البشرية، منذ استسلمت لأنانيتها وتعالى بعضها على بعض.

إن الاستبداد ينشأ أول الأمر تعاليا ونرجسية وعبادة للذات، وطموحا غير مشروع للتحكم في الغير، حتى إذا تم للمستبد السيطرة على شعب ما، فرض تألهه وجبروته، واستخف قومه، باسم الأسرة أو القبيلة أو الطبقة أو الحزب.

---

1 - يونس 3
2 - السجدة 5
3 - المؤمنون 17
4 - الفرقان 2

هكذا ينشأ الاستبداد ويستفحل ويتضخم على الصعيد القطري ثم على الصعيد العالمي...ولنا في المنطقة العربية نماذج أنظمة استبدت على شعوبها، ثم انتقلت للاستبداد على جيرانها وأبناء عمومتها، أما على الصعيد العالمي فلنا نموذج التسلط النازي الذي بدأ طموحا فرديا وانتهى بحربين عالميتين أحرقتا الأخضر واليابس.

إن منهج التدبير العام إما أن يكون ربانيا ينشر الخير والفضيلة والسلم والرخاء والعدالة والأخوة المنتسبة إلى أب واحد وأم واحدة خلقا من نفس واحدة بث الله عز وجل منها رجالا كثيرا ونساء، وإما أن يكون بشريا سمته العدوانية، وثماره الشقاء وسقْي زرعه دماء المظلومين ودموع الثكالى والمحرومين.

إن الألوهية المطلقة لرب العباد ينبغي أن يقابلها التوحيد الإرادي الطوعي المتجلي في الخضوع المطلق للرسالة السماوية بمناهجها للحياة الفردية والجماعية، وذلك ما نطلق عليه ربانية التدبير العام في حياة المؤمنين، أو شرعية الوجود للنظام الإسلامي المنشود.

المبحث الثالث
التشريع في الدولة الإسلامية

إذا كان شكل الخلافة الإسلامية فضاءاتٍ دعوية وشورويةً ودفاعيةً أفقيةً غير هرمية، منبعثةً من مركزها العقدي وحوله، فإن جوهر هذا النظام هو قوله تعالى في الآية 104 من سورة آل عمران (ولْتكُن منكُم أُمةٌ يدعونَ إلَى الْخيرِ ويأمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عنِ الْمنكرِ وأُولَئِك هم الْمفْلِحونَ)، أما هدفه فقوله عز وجل في الآية28 من سورة الفتح:(هو الذِي أَرسلَ رسولَه بِالْهدى ودِينِ الْحق لِيظْهره علَى الدينِ كُلِّهِ وكَفَى بِاللَّهِ شهيدا).

هاتان الآيتان تختزلان الكيان السياسي للإسلام في ثلاثة أقانيم، شكل الدولة وهو الأمة الشاهدة، وجوهر رسالتها وهو الدعوة إلى الخير وما يستتبعها من أمر بمعروف و ني عن منكر، وغاية سيرها التي هي الظهور الخيري حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله.

يؤكد هذه المعاني كلها بناء لغويا، أن حرف " من " في قوله تعالى " ولتكن منكم " ليس للتبعيض وإنما هو للتبيين، كأن يقال مثلا " لفلان من أولاده جند " أي أن جميع أولاده جنود له، كما يوضحها شرعا أن الله أوجب الدعوة إلى الخير على كل أفراد الأمة، ولا تحصل هذه الدعوة تامة إلا إذا كانت أمتها متآلفة متحدة متحابة متعاونة، ولذلك عقب تعالى على هذا الأمر بقوله (ولاَ تكُونواْ كَالَّذِين تفَرقُواْ واختلَفُواْ مِن بعدِ ما جاءهم الْبينات وأُولَئِك لَهم عذَاب عظِيم[1]).

إن الأمر الإلهي بتأسيس هذه الأمة مبينا بالسنة النبوية قولا وعملا وتأسيا بوثيقة المدينة وخطبة حجة الوداع وما بينهما، ومعززا بإشارات كثيرة منبثة في ثنايا سور القرآن الكريم، مثل قوله تعالى:

---

[1] - آل عمران 105

- (كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللَّهِ[1]).

- (ومِمن خلَقْنا أُمةٌ يهدونَ بِالْحق وبِهِ يعدِلُونَ[2]).

- (إِن هذِهِ أُمتكُم أُمةً واحِدةً وأَنا ربكُم فَاعبدونِ[3]).

- (وعد الله الذِين آمنوا مِنكُم وعمِلُوا الصالِحاتِ لَيستخلِفَنهم فِي الْأَرضِ كَما استخلَف الذِين مِن قَبلِهِم ولَيمكنن لَهم دِينهم الذِي ارتضى لَهم ولَيبدلَنهم من بعدِ خوفِهِم أَمنا يعبدونَنِي لَا يشرِكُونَ بِي شيئًا ومن كَفَر بعد ذَلِك فَأُولَئِك هم الْفَاسِقُونَ[4]).

كل ذلك يضفي على لفظ " الأمة " في هذه السياقات معناه الأصيل مشخصا في جماعة واحدة ذات منطلق واحد ومنهج حياة واحد ووجهة سير واحدة، هي الدولة الشاهدة بقيمها ومبادئها ونظمها، وينفي عن التعبير القرآني " الأمة" كل اشتراك لفظي متوهم، سواء كان حقيقيا أو مجازيا أو شرعيا.

إن وجوب قيام هذه الأمة له مدلول واحد هو حتمية وض دولتها التي تشرف على تنفيذ ما نيط ا من مهام؛ وإذا كانت الأهداف القرآنية لا تتحقق إلا بتأسيس النظام السياسي الإسلامي، فإن تشخيص هذا النظام في كيان على الأرض واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إن الإسلام باعتباره منهجا متكاملا للحياة، وكيانا عقديا تدبيريا لها، جعل قيام الدولة جزءا منه لا يستقيم له أمر إلا به، ولا يتم له الدين وتحمى بيضته إلا بوجود نظامه السياسي ظاهرا على سطح الأرض شكلا ومضمونا، ومشخصا في أمة عدل موحدة، يشارك أعضاؤها جميعا في التقرير والتسيير والتنفيذ والمراقبة والمحاسبة، وهذا

---

[1] - آل عمران 110
[2] - الأعراف 181
[3] - الأنبياء 92
[4] - النور 55

يتعارض مع أي نظام وضعي فوقي معزول عن شعبه، معرض للفساد والتحلل، ومهدد بما يحتمل أن يؤول إليه أمر رئيسه منتخبا كان أو معينا أو وارثا، من انحراف أصيل أو طارئ.

ولئن كان نظام هذه الدولة هيكلة وبناء قد تم شرحه في المبحث السابق، فإن الجانب الجوهري فيه، وهو الدعوة إلى الخير المطلق العام لجميع البشر عبادة ومعاملة وتنظيما وتقنينا وتطويرا وتنمية وحرية وعدالة ومساواة، قد ظل محل نزاع مذهبي وفقهي طيلة عهود الاستبداد التي خيمت على الأمة منذ سقوط الخلافة الراشدة. بل هو حاليا ثغرة ينفذ منها المارقون نحو ضلالات الملل والنحل محلية ومستوردة، ويمالئ منها ضعفة النفوس والهمم مراكز القوة داخليا وخارجيا.

لذلك وجب إيفاء هذا الجانب نصيبه من البحث والنقد والسبر، لإحقاق ما به من حق، واستبعاد ما شابه من غبش أو تدليس أو خلط وتلبيس.

إن آية الأمر بإقامة " الأمة/ الدولة " توضح بصريح العبارة لمهمة هذا الكيان السياسي الموحد، وهي خير البشرية اجتماعا واقتصادا وتجارة وعلاقات وفض منازعات واكتفاء ذاتيا، ومنعة ومساواة وندية، وذلك ما أهل الأمة المحمدية لمرتبة الشهادة على الناس، التي شرفها الله تعالى ا بقوله في الآية 143 من سورة البقرة: (وكَذَٰلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لتكُونواْ شهداء علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيدا)، فرتب كو ا شاهدة على صيرور ا " وسطا "، أي عدلا، ترتيب الجزاء على الشرط، لأن قيامها بالشهادة يستوجب أن تكون عادلة وخيرة في نفسها وغيرها.

إن درجة الشهادة هذه توجب أن يكون نظامها الجامع في مستوى هذا التكريم الإلهي، لا سيما وقد وضعت به رابع شهود الآخرة، وهم:

- الملائكة: (وجاءت كُل نفْسٍ معها سائِق وشهيد[1]) ، (لـكِنِ اللّه يشهد بِمـا أنزلَ إِليك أنزلَه بِعِلْمِهِ والْملآئِكةُ يشهدونَ وكَفَى بِاللّهِ شهيدا [2]).

- الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: (وكُنت علَيهم شهيدا ما دمت فِيهِم[3]) .

- شهادة الجوارح على صاحبها: (يوم تشهد علَيهِم أَلْسِنتهم وأَيدِيهِم وأَرجلُهم بِما كَانوا يعملُونَ[4]).

- شهادة أمة محمد صلى الله عليه وسلم: (وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لتكُونوا شهداء علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيدا[5]).

إن إقامة الدولة الشاهدة على ركائز العدل والحق وقيم الإيمان والفضيلة في أشد الحاجة اليوم إلى إعادة مراجعة للفهم والسبر والنقد والتصنيف والتقنين والتحيين، بما يناسب مستجدات الزمان والمكان، وما استحدث من نظم الحياة وعادات المجتمع وتقاليد الإنسان، لا سيما وقد استبعد التشريع الإسلامي مبكرا عن الشأن السياسي عقب انكفاء علمائه مكرهين في زوايا البحث الفقهي الخاص بالشأن الفردي عبادة ومعاملة وعلاقات وأخلاقا.

لكن هذا الواقع لا يعني إلغاء الفقه الإسلامي أو الاستهانة بجهود علمائنا الأبرار طيلة الأربعة عشر قرنا الماضية، لا يقول بهذا عاقل أو منصف، فتراثنا الفقهي على رغم ما قد يوجه له من نقد، مفخرة ومأثرة ندر مثيلها بين الأمم والشعوب، وما أنجزه من تطوير لوسائل البحث والتنقيب والاستنباط والتدوين يعد أداة فعالة في مجال تنظيم الشأن العام والخاص، وتزويده بمختلف الأحكام الشرعية المستندة إلى النصوص تصريحا وتلميحا، استدلالا وقياسا وقواعد وأمارات؛ إلا أن عاصفة التحديث والتغيير والتطوير التي نالت زماننا بشرا وبيئة ونظما، قد أحدثت من

[1] - ق 21
[2] - النساء 166
[3] - المائدة 117
[4] - النور 25
[5] - البقرة 143

المشكلات المعقدة ما احتاج إلى أقضية جديدة، وأنشأت من الأوضاع مـا فـرض ارتياد ساحات لم تكن متوقعة أو متخيلة، والتماس محاولات رشد يؤهل لما نيط بنا من مهام وغايات، وما حملْنا من تكاليف وواجبات.

إن الفقه الإسلامي يحتفظ في مجال تدبير الشأن العام، على رغم استضعافه مـن قبل حكام الاستبداد، بما لا يجوز التغاضي عنه ولا يجمل الإعراض عن اسـتثماره، من الأحكام والتشريعات المستنبطة من الكتاب والسنة أو المحمولة عليهما أو التي لا تتعارض معهما، إلا أن تـ يل كثير منها على واقع عصرنا زمانا ومكانـا وحـالا صعب المنال، ومحتاج إلى كثير من الجهد المتأني الفعال.

كما أن حالات أخرى جديدة ومستحدثة، ونماذج من الحياة العصرية مبتدعة، لا يكاد يجد المرء للقضاء فيها أو تنظيمها أو تصنيفها وترتيب أوضاعها مرجعـا في الفقه نصوصه وأصوله وفروعه وقواعد ضبطه واستنباطه، وإن كان فقه المـذاهب كلها قد اجتهد في دراسة كثير منها واستنبط للعديد مما اعترضه في أمرها أحكامـا رآها شرعية وداخلة ضمن الأحكام الخمسة، مما رفع من وتيرة الخلاف الفقهـي المذهبي واشتداد الجدل والمناظرة حولها.

وزاد شقة هذا الخلاف اتساعا كونه واسع الأكناف متشعب الأطراف وله صلة بعدة علوم ، كعلوم القرآن ، والحديث ، والفقه والأصول والقواعـد الفقهيـة ، والتعارض والترجيح ، والمنطق والبحث والمناظرة ، كما أن له ارتباطا بواقع الأمـة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً .

لقد نشأ هذا الخلاف أول ما نشأ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسـلم واضطرار المسلمين لاستنباط أحكام قضايا من نصوص يوهم بعضها بالتعارض ، أو أحكام حوادث توهم بأن ليس لها في الكتاب والسنة حكم معين . فالخلاف في هذا العهد كان مبنيا على فهم النصوص والحمل عليها حملاً عفوياً تلقائياً ، ثم أضيف إلى ذلك إجماع الصحابة المستند إلى النصوص .

ثم بعد جيل الصحابة تتابعت أدوار التشريع واحدا تلو الآخر ، فنشأ علـم الفقه واتسع الاستنباط بكثرة الحوادث، لأن النصوص متناهية والحوادث متجـددة غير متناهية ؛ وعكف طائفة من التابعين على الفتوى كسعيد بن المسيب في المدينة وعلقمة وإبراهيم النخعي بالعراق ، معتمدين في استنباطا م على الكتاب والـسنة وإجماع الصحابة وفتاواهم ، ينهج بعضهم ج القياس ، وينـهج آخـرون ـج المصلحة إن لم يكن نص .

ثم بزغ عصر الأئمة ا تهدين ، فاتضحت أساليب الاجتهاد وتميزت طرق الاستدلال واتسع الخلاف بين الأئمة تبعاً لمناهجهم . فكان أبو حنيفـة ثم مالـك رضي الله عنهما.

ثم جاء الشافعي – رضي الله عنه – فجمع مقاصد العلم ومناهجه في الرسالة ، وكان بذلك أول من صنف قواعد الاستنباط ورتبها ورسم معالمها ، وجمع فيها بين منهجي النعمان ومالك ؛ وهذا ليس بغريب منه، فهو تلميـذهما ووارث سـرهما وابنهما البر ، ولا اعتبار لما اختلف فيه الأتباع وشجر بينهم بعنف تجاوز حـده ، وتوتر عصف بأسباب الود .

ثم تتابع تطور هذا العلم من قبل مدرستي المتكلمين والفروعيين ، وارتقـى الحوار والتأليف والتصنيف فيه إلى نشوء علم جديد هو " علم الخلاف " المبني على المنطق والمناظرة ، وهو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ، ودفـع الـشبه وقوادح الأدلة بإيراد البراهين القطعية . فدارت بين الفقهاء الخلافيين منـاظرات في أعيان المسائل الفقهية المنسوبة إلى أئمتهم ، مما شحذ العقول ووسع المدارك وفـتح آفاقاً للتشريع والتنظير ، وفهم دقائق المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والـسياسية فهماً لم يتيسر لغير الفقه الإسلامي على مدار تاريخ الإنسانية .

ولو لم تعترض طريق الأمة ، محنة ا يار نظم الحكم وا تمع ، وتوقف حركـة العلم والفكر والاجتهاد ، لكان للفقه الإسلامي شأن في حياة البشرية المعاصرة على اختلاف أديا ا واتجاها ا ومللها ونحلها . ومع ذلك ، بأدنى مراجعـة لتـشريعات

الغرب الحالية يتضح أن معظمها – قوانين ومساطر إجرائيـة – ، متـأثر بالفقـه الإسلامي أصولاً وفروعاً وقواعد ومناهج .

ونحن إذا ما استعرضنا مجالات الخلاف في الأحكـام الـشرعية العمليـة المستنبطة وأسبابه ، على مدار مراحل التشريع المتعاقبة ، ألفينا أ ا لا تكاد تخرج عن صنفين من الأحكام :

- صنف راجع إلى نصوص هي الأدلة النقلية كتاباً وسنةً وإجماعاً ، أو حمـلاً عليها بالقياس .
- صنف راجع إلى أمارات هي ما سوى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، مثل الاستحسان والاستصحاب وسد الذرائع وفتحها والمصلحة المرسلة والعـرف، والعدول عن القياس الجلي الضعيف إلى القياس الخفي القوي ، وما سوى ذلك من أمارات تكاد تصل الخمسين .

أما الصنف الأول فمن أهم أسباب الخلاف فيه :

- قطعية دلالة النصوص وظنيتها . فالنص قطعي الدلالة هو ما دل علـى معنى متعين فهمه منه ، ولا يحتمل تأويلاً ، ولا مجال لفهم غيره منه . والنص ظـني الدلالة هو ما يكون محتملاً لأكثر من معنى واحد .

- النصوص الموهمة بالتعارض مثل أن يحكم الرسول صلى الله عليه وسـلم حكماً في حالة ، وحكماً آخر بالنسبة للمسألة ذا ا في حالة أخرى . فيتوهم ا تهد التعارض ، ولا تعارض لاختلاف الحكمين باختلاف الحالتين .

- منهج الفقيه في قبول أخبار الآحاد وسبرها ونقدها . فابن حنبل مـثلاً يستغني بخبر الآحاد ولو ضعيفاً عن القياس والرأي ، ومالك يشترط موافقة الصحيح لعمل أهل المدينة ، والظاهرية يعتبرون الآحاد قطعية توجب العلم اليقين في العقيدة والعمل .

- قد يبين الشرع طريقتين أو طرقاً لبعض التصرفات الشرعية ، والأخذ بأي منها جائز . فيتوهم بعض المجتهدين تعارضاً بين هذه الطرق .

- قد يكون الخلاف بسبب وقوع نسخ لم يعلم به الفقيه .

- قد يرد في الكتاب والسنة لفظ عام يراد به العموم ، وآخر عام يراد به الخصوص ، وقد يرد بصيغة الخصوص فيبدو من ظاهر الألفاظ التعارض ولا تعارض.

- كيفية تناول ألفاظ النصوص كتاباً وسنةً ، وتأويلها ، وتمييز نصها من ظاهرها ومحكمها من مفسرها ، وخفيها من مشكلها ،ومجملها من مبينها .

- الاختلاف في تعيين دلالات الألفاظ وهل هي بإشارة النص أو مفهوم الموافقة أو الأولى أو الاقتضاء ، أو المخالفة ، أو مفهوم اللقب ، أو الوصف ، أو الشرط ، أو الغاية ، أو من حيث دلالة الشمول في اللفظ عاما وخاصا ، مطلقا ومقيدا، حقيقة ومجازا وكيفية تخصيص العام بالمتواتر أو الآحاد أو القياس أو المصلحة.

- الخلاف العارض من جهة الاشتراك في موضوع اللفظة الواحدة أو في أحوالها التي تعرض لها من إعراب وغيره، أو من حيث تركيب الألفاظ وبناء بعضها على بعض.

وهذه الشمولية في مجال الاختلاف ليست عيبا في الفقه الإسلامي . بل هي من ميزات كماله ومرونته وصلاحيته لكل زمان ومكان وحال . ومن خصائص شريعته الربانية ودينه الذي نسخ ما سبقه من أديان ، ونبيه الذي ختمت به النبوة ، وأحكامه التي هي حجة للناس أو عليهم إلى يوم القيامة .

أما الصنف الثاني : من الاستنباطات الفقهية الراجعة إلى ما سوى الأدلة الأصلية ، كتاباً وسنةً وإجماعاً وقياساً ، فلابد في أمره من أن نشير أولا إلى نموذجين

لاختلاف طرق الاستنباط فيه، نموذج متشدد وآخر أشد منه، وهما منهجا المذهبين الحنبلي والظاهري.

ذلك أن المذهب الحنبلي يعد أشد المذاهب الأربعة حرفية في تناول الكتاب والسنة والإجماع ، وفراراً من الرأي والحيل الشرعية والاستحسان ؛ حتى إن فقهاءه لا يقيسون إلا عند الضرورة ، ويفضلون على القياس خبر الآحاد أو الخبر الضعيف . وأدلة الشرع عندهم ثلاثة أضرب : أصل ، ومفهوم أصل ، واستصحاب حال . والأصل عندهم ثلاثة : الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة . والكتاب عندهم ضربان : مجمل ومفصل . والسنة ضربان : مسموعة من النبي صلى الله عليه وسلم، ومنقولة عنه . والمنقول عنه صلى الله عليه وسلم: متواتر وآحاد ، قول وفعل .

أما المذهب الظاهري فهو أكثر تشدداً من الحنابلة في هذا الصنف من الاستدلال ؛ لأنه لا يعترف إلا بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، وينكر القياس والتقليد والاستحسان ، وسد الذرائع ، وعمل أهل المدينة ، والمصالح المرسلة ، وما في حكم ذلك من الأمارات ... ؛ وفقهاؤه يستندون في رفضهم لهذه الأدلة على ما فهموه من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والمعقول .

فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿ ولا تقْف ما لَيس لَكَ بِهِ عِلْمٌ[1] ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ يا أَيها الذِين آمنوا لا تقَدموا بين يدي اللهِ ورسولِهِ[2] ﴾.

وقوله تعالى ﴿ وأَنْ تقُولُوا علَى اللهِ ما لا تعلَمونَ[3] ﴾ .

ومن السنة : قوله صلى الله عليه وسلم :

---

1 - الإسراء 36

2 - الحجرات 1

3 - الأعراف 33

" إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، و ـى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها " -عن أبي ثعلبة الخشني-[1].

وقوله صلى الله عليه وسلم[2]: " ذروني ما تركتكم فإنما هلك مـن كـان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فـأتوا منـه مـا استطعتم وإذا يتكم عن شيء فدعوه" .

ومن الإجماع أن كثيراً من الصحابة قد ذم الرأي وسكت الباقون ، فاعتبر هذا إجماعاً . وقد نقل عن أبي بكر - رضي الله عنه - قوله : (أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي) . وقال عمر رضي الله عنه : (إيـاكم وأصحاب الرأي فإ م أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا) . ومن المعقول عندهم أن الله تعالى ذم المنازعة والخلاف في القرآن الكريم ، و انا عن الفرقة والتشتت فقال عز وجل : ﴿ أَنْ أَقِيموا الدين ولا تتفَرقُوا فِيهِ[3] ﴾ . وصريح القرآن لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً ، لأن الاختلاف سببه اشتباه الحق وعدم ظهوره ، لانعدام العلم الذي يفرق بـين الحـق والباطل . والقياس يتضمن اشتباه الحق وعدم ظهوره لأنه من غير الله ، فهو تشريع بشري ، والتحاكم إليه تشريع بغير ما أنزل الله . ﴿ أم لَهم شركاءُ شرعوا لَهم مِن الدينِ ما لَم يأْذَنْ بِهِ اللهُ[4] ﴾ ﴿اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً مِن دون اللهِ[5]]﴾ . وقد سئل داود الظاهري : (كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي ؟) فقـال : (أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجد ا تبطل القياس) .

---

[1] - **جامع المسانيد والسنن 454/13**
[2] - مسلم 975/2.
[3] - الشورى 13
[4] - الشورى 21
[5] - التوبة 31

إن هذين الصنفين معا، الاجتهاد المستنبط من النصوص مباشرة، أو بالاستناد إليها إجماعا وقياسا، والاجتهاد الراجع إلى ما سوى ذلك من الأمارات المختلف فيها، لا سيما في القضايا المستجدة المعاصرة، يمثلان أكبر معضلة تشريعية تواجه مشروع الدولة الإسلامية وتقتضي سرعة البث والحسم فيها.

هاتان المعضلتان، المتعلقة أولاهما بضرورة تحيين الفقه الإسلامي المبني على النصوص، وهو ما يمكن أن نطلق عليه (منطقة التشريع النصي)، والمتعلقة ثانيتهما بالاجتهاد خارج النصوص في مجال التصرفات الفردية والتدبير العام أو ما يمكن تسميته (منطقة الفراغ التشريعي)، هما ما ينبغي تركيز الجهد عليهما لاستقصاء أمرهما، وتجلية الغموض واللبس عنهما، وذلك فحوى المبحثين التاليين بإذن الله تعالى.

المبحث الرابع
منطقة التشريع النصي
دولة إسلامية جامعة أم دولة مذهبية قامعة؟

يعني التشريع النصي الأحكام التي تستنبط من النصوص أو تحمل عليها بالقياس والإجماع ، أو بالاعتماد على مختلف الأمارات والقواعد الفقهية، وضروب السياقات اللفظية ومفاهيم الموافقة والمخالفة وغيرها...

هذه الثروة التشريعية التي ندر مثلها، تنظم في إطار الأحكام الخمسة(إيجابا وتحريما وكراهة وندبا وإباحة) مساحات شاسعة من العبادات والمعاملات والعلاقات والسلوكيات الفردية والجماعية، وقوانين التجارة والاقتصاد والقضاء والحروب، وهو ما يجعل الفقه الإسلامي أكثر قابلية للحياة المتجددة عبر الحقب، إذا تتبعته بالتطوير والتشذيب والتهذيب عقول نيرة وأفئدة صادقة مخلصة.

إلا أن هذا التشريع تعتوره حاليا شوائب متعلقة بالخلاف بين المذاهب أولا، والاختلاف داخل المذهب الواحد ثانيا، مما يجعل العمل ببعض بنوده في شكله الحالي محل نظر إذا ما أريد تطبيقه في دولة إسلامية جامعة، ذات تعددية مذهبية ومرجعيات دينية مختلفة؛ حينئذ يثار أخطر سؤال متعلق بهوية هذه الدولة والغاية من التشريع فيها، وهل يشرع فيها لدولة مذهبية كما كان الشأن في الخلافة العثمانية الحنفية، أم لدولة إسلامية جامعة؟

إن التمزق المذهبي والطائفي الحالي بين المسلمين لا يؤدي أصوليا وفقهيا وتشريعيا إلا إلى دولة مذهبية أو طائفية، وهو ما نراه حاليا على صعيد أقطار إسلامية كثيرة في مقدمتها الجمهورية الإيرانية الإمامية والمملكة العربية السعودية الحنبلية، والمغرب المالكي.

هذه المعضلة تنتصب عائقا في أغلب حالات التشريع النصي، تنتصب في مجـال الاجتهاد وميدان القضاء وساحة الفتوى، وفضاءات تدبير الشأن العام، كما يـذر قر ا عند التقعيد للأصول والفروع ومنـاهج الاسـتنباط، وأحكـام العبـادات والمعاملات.

هذه الإشكالية هي التي حملت حكاما أقدمين(مماليك مصر والشام مثلا) على اتخاذ قاض لكل مذهب في كل ولاية، ومنبر للصلاة خاص بكل طائفة، فكان الحرم المكي حينئذ تعاد فيه الصلاة الواحدة بعدد المذاهب الوافدة إليه، مالكية وحنبليـة وشافعية وحنبلية وإمامية وإباضية....

نفس الإشكال يبرز بحدة في مجال التشريع النصي لدى الدولة الإسلامية الجامعة متعددة المذاهب، إذ يتعذر الاتفاق على حكم واحد لكثير من القضايا الخلافية التي يراد التشريع لها، لأن مصادر الخلاف والاختلاف تتجلى في كافة مفاصل التشريع المذهبي:

تتجلى أولا في مناهج التعامل مع القرآن الكريم وتفسيره،لا سيما وقد اتخذ كل مذهب من فهمه للقرآن أداة لنقض اجتهادات غيره ، ملتمسا الحجة التي تؤيد رأيه وتعزز اجتهاده، فاتسعت شقة التنافي بين التشريعات، ونشأ بين المدارس التـشريعية الإسلامية ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح " التهادم التشريعي "؛ وصار لكل مذهب تفسيره التشريعي الخاص به لا يرجع معه إلى غيره:

للحنفية من تفاسيرها التشريعية " أحكام القرآن " لأبي بكر أحمد بـن علـى الرازي الجصاص.

وللمالكية " أحكام القرآن " لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العـربي المعـافري الإشبيلي.

وللحنابلة " الإكليل في المتشابه والتـ يل" لأحمد بن تيمية.

وللشافعية " أحكام القرآن " لأبي الحسن الطبري (الكيا الهراسي) .

وللزيدية "منتهى المرام في شرح آيات الأحكام" لمحمد بن الحسين بن القاسم.

وللجعفرية "كـ الفرقان في فقه القرآن" للمقداد السيوري.

وللإباضية تفسير كتاب الله العزيزللشيخ هود بن المحكم الهواري

أما مجال الحديث النبوي فالاختلاف فيه أكثر من أن يحصر، وعلـى رغـم أن جهابذة من العلماء قد حرروا غوامضه ودقائقه، وأفذاذا من المحدثين في كل عـصر قد بذلوا من الجهود المضنية ما قربه للإفهام وميز أسانيده صحيحها مـن عليلـها، وقويها من سقيمها، فإن الخلاف فيه ما زالت شقته متسعة، والأحكام التـشريعية المستندة إلى كثير من نصوصه لدى المذاهب مختلفة متهادمة تأصيلا وتفريعا.

أنا لا أزعم لنفسي حق نقض هذه الاجتهادات المتعارضة، ولا القدرة والجـرأة على ذلك، فكل مجتهد إن صدقت نيته له أجره مصيبا أو مخطئا، كمـا ورد عـن المعصوم صلى الله عليه وسلم، لكن الهدف من الإشارة إلى هذه الحالة التشريعية هو التنبيه إلى تأثيرها في نظام الدولة الإسلامية الجامعة.

كذلك زاد اختلاف طرق الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة، أمر التشريع النصي إشكالا وتعقيدا.

فقد كان الإمام مالك يسير على ـج خاص به في الأخذ من الكتاب والـسنة بالاستناد إلى عمل أهل المدينة والإجماع، وعلى ما اشترطه في رواية الحديث مـن ضرورة أن يصحبه عمل، وألا يخالف عمل أهل المدينة، وعلى قبوله المرسل ، مرسل التابعي وتابعي التابعي بإطلاق.

أما الإمام أبو حنيفة فمنهجه الكتاب والسنة وما أجمع عليه الصحابة، فـإن لم يجمعوا تخير من آرائهم لا يخرج عنها، ولا يأخذ برأي التابعي وتابعي التابعي لأنـه يراهم رجالا مثله، كما كان له أسلوبه في الأخذ بالقياس والاستحسان واعتبار العام قطعيا لا يخصصه إلا قطعي أو خبر مشهور، فإن خصص بأحدهما صار ظنيا، أمـا أحاديث الآحاد فكان يشترط فيها إلى جانب الثقة بالراوي وعدالته ألا يخالف عمله

روايته، كشأن رده رواية أبي هريرة في الكلب إذا ولغ في إناء أحد أن يغسله سبعا إحداهن بالتراب، لأن الراوي أبا هريرة كان لا يعمل به، أما المرسل فمقبول عنده سواء كان مرسلا للتابعي أو تابعي التابعي.

أما الإمام الشافعي الذي هو أول من صنف قواعد الاستنباط ورتبـها ورسـم معالمها، فقد كان يرد الاستحسان ولا يأخذ بالمصالح المرسلة، ويعد العمـل بهـا تشريعا بغير ما أنزل الله، ولا يأخذ من أخبار الآحاد إلا ما استوفى شروط الروايـة الصحيحة، ويشترط في المرسل أن يكون تابعيه قد لقي كثيرا من الصحابة كـسعيد بن المسيب في المدينة والحسن البصري في العراق، ولا يأخذ مرسل تابعي التابعي.

أما المذهب الحنبلي فيتميز بالتشدد والحرفية في تناول الكتاب والسنة والإجماع، والفرار من الرأي والحيل الشرعية والاستحسان، واجتناب القياس إلا عند الضرورة القصوى، وتفضيل أخبار الآحاد ولو ضعيفة على القياس.

أما المذهب الظاهري فهو أكثر المذاهب تشددا في منهج الاستدلال، لأنـه لا يعتمد إلا على الكتاب والسنة وإجمـاع الـصحابة، وينكـر القيـاس والتقليـد والاستحسان وسد الذرائع وعمل أهل المدينة والمـصالح المرسـلة، ويكثـر مـن الاستصحاب وإبقاء الشيء على ما كان عليه ما لم يرد نص.

فإذا أضفنا إلى هذه المعضلة، أخرى هي اختلاف الأحكام التـشريعية داخـل المذهب الواحد ما بين أقوال مؤسسه وأقوال فقهائه ومجتهديه، ازدادت شقة الابتعاد عن الوحدة التشريعية اتساعا.

ولئن سعى كل مذهب إلى محاولة وضع مقاييس للترجيح بين الآراء داخله، فإن الإجماع على رأي واحد بقي متعذرا لا يحسم أمر الوحدة التشريعية مطلقا، ولـو على صعيد المذهب الواحد.

وإذا ما اتخذنا من المذهبين المالكي والحنفي مثالين لهذا الموضوع ، تأكد لدينا ما نذهب إليه في هذا الأمر.

ذلك أن الترجيح بين الأقوال والروايات والآراء داخل المذهب المالكي معقد ولا يحسم بمجرد الاعتماد على قول مالك وحده أو ابن القاسم تلميذه ، برغم فـضل التلميذ ولزومه مالكاً رضي الله عنه ما يزيد عن عشرين سنة ، وعدم مفارقته إياه حتى وفاته ، وعلمه بالمتأخر والمتقدم من أقواله . إذ لابد أن يميز في القضية بين حال المرجح المقلد وحال المرجح المجتهد ، وبين ما إن ورد عن مالك قولان أو ثلاثة ولا يعلم المتقدم والمتأخر منها ، وهل الترجيح بالنظر أو بالأثر ... الخ . وعلى كـل ، فإن ما صار عليه شيوخ المذهب أن المسألة إن كانـت ذات أقـوال وروايـات ، فالفتوى بقول مالك رضي الله عنه ، فإن اختلف الناس في مالك فالقول ما قاله ابن القاسم . إلا أن هذا ليس على الإطلاق ، فقول مالك في المدونة أولى من قول ابن القاسم فيها لأنه إمامه . وقول ابن القاسم في المدونة أولى من قول غيره فيها لأنـه أعلم بمذهب إمامه . وقول غيره في المدونة أولى من قول ابن القاسم في غيرها نظراً لصحتها ، والمنهج المتبع عنده في القضاء، كتاب الله تعالى ، فإن لم يجد فسنة الـنبي صلى الله عليه وسلم التي صحبها العمل ، فإن كان خبراً صحبت غـيره الأعمـال قضى بما صحبته الأعمال . وكذلك القياس عنده مقدم على أخبار الآحاد، فإن لم يجد في السنة شيئاً نظر في أقوال الصحابة فقضى بما اتفقوا عليه فإن اختلفوا قـضى بما صحبته الأعمال من ذلك ، فإن لم يصح عنده أن العمل اتصل بقول بعضهم تخير من أقوالهم ولم يخالفهم جميعاً . وكذلك الحكم في إجماع التابعين ، وكل إجماع ينعقد في كل عصر . فإن لم يكن إجماع قضى القاضي باجتهاده إن كان من أهل الاجتهاد ، فإن كان مقلداً على مذهب من يرى تولية المقلد القضاء ، يلزمه المصير إلى المشهور ، أو ما جرى به القضاء والفتيا في المذهب . على اختلاف في تعريف المشهور ، وهل هو الأشهر أو غيره ، وهل هو ما قوي دليله أو هو ما كثر قائله ، وهل هو مـا شـهره المغاربة والمصريون ، أو ما شهره العراقيون .

أما في المذهب الحنفي فقد قسموا المسائل الفقهية إلى ثلاث طبقات ، يختار منـها الفقيه عند التعارض ما هو من الدرجة العليا ، ولا يرجح الدنيا :

الطبقة الأولى : مسائل الأصول ، وهي مسائل ظاهر الرواية المروية عن أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن . وكتب ظاهر الرواية ستة ، هى كتب محمد : المبسوط ، الجامع الصغير ، الجامع الكبير ، السير الكبير ، السير الصغير ، الزيـادات . جمعها الحاكم الشهيد في كتابة " الكافي " الذي شرحه السرخسي في " المبسوط " .

و الطبقة الثانية : هى مسائل غير ظاهر الرواية ، التي رويت عن الأئمة الثلاثة ، في غير كتب الأصول (كتب ظاهر الرواية) . مثل كتب محمد : الكيانات الـتى جمعهـا لرجل يسمى كيان . والجرجانيات التى جمعها في جرجان . والهارونيات التى جمعهـا لهارون . والرقيات التي جمعها حين كان قاضياً بالرقة . أو كتب غير محمـد كـا ـرد للحسن بن زياد . ونوادر ابن سماعة . ونوادر هشام . ورستم وغيرهم .

الطبقة الثالثة : وتسمى الفتاوى ، أو الواقعات . وهي مسائل استنبطها المتأخرون من أصحاب أبي يوسف ومحمد وأصحاب أصحا م مثل : النـوازل لأبي الليـث ، و الواقعات للناطفي ، وفتاوى قاضى خان ... الخ .

والمعتمد في المذهب قول أبي حنيفة أولاً ، ثم قول أبي يوسف ، ثم قول محمد ، ثم قول زفر ، ثم الحسن بن زياد . فإن خالف الإمام صاحباه فالخيار للمجتهـد . وقيل الترجيح بقوة الدليل .

وفي مجال القضاء عندهم إن اتفق الثلاثة (أبو حنيفة ومحمد وأبو يوسـف) . لا ينبغي للقاضي أن يخالفهم ، لأن الحق لا يعدوهم . وإن اختلفوا ، قال عبد الله بـن المبارك : يؤخذ بقول أبي حنيفة رحمه الله ، لأنه كان من التـابعين وزاحمهـم في الفتوى . وقال المتأخرون من الشيوخ : إذا اجتمع اثنان منهم ، وفيهما أبو حنيفـة يؤخذ بقولهما ، وإن كان أبو حنيفة في جانب والآخران (محمد وأبو يوسـف) في جانب، فالقاضي ا تهد يتخير في ذلك . فإن لم يكن من أهل الاجتهاد يستفتي غيره من ا تهدين .

ويزداد الأمر تعقيدا إذا كان مذهب القاضي غير مذهب الإمام، فتطرح قـضية شرعية القاضي وشرعية أحكامه، ولكل مذهب رأي في ذلك، لاسيما إذا اشـترط

الإمام على القاضي أن يحكم بمذهب معين، فيكون العقد والشرط باطلين لدى شيوخ المالكية، لأن هذا الشرط ينافي مقتضى العقد الذي هو الحكم بالحق كما يراه القاضي، وعند أهل العراق تصح الولاية ويبطل الشرط.

إن هذا الارتباك التشريعي الذي تواجهه الدولة الإسلامية الجامعة تظهر آثاره الخطيرة جلية في كثير من الأحكام الشرعية التي يمكن أن تصوغها وتلزم ا، لاسيما المتعلقة منها بالدماء والأموال والحقوق.

فمن عزره القاضي مثلا فمات في تعزيره يكون دمه هدرا عند أبي حنيفة، ويكون الضمان على الإمام عند الشافعي.

والرجل إذا قتل لقيطا يستوفي الإمام من قاتله القصاص عند أبي حنيفة، ولا يستوفى منه عند الشافعي.

والمرأة إذا زنت بصبي أو مجنون لا حد عليها عند أبي حنيفة ويقام عليها الحد عند غيره.

وأموال الأيتام ليس عليها زكاة عند أبي حنيفة، وتزكى عند غيره.

وحق قبض زكاة الأموال الظاهرة للإمام حصرا عند أبي حنيفة، فإن بادر صاحب المال بإعطائها إلى الفقراء كان للإمام أخذها منه ثانية، وعند الشافعي ليس للإمام ذلك.

وفي حال غيبة الزوج عن زوجته يؤقت مالك للغائب بأربع سنوات ، ثم تطلق عليه الزوجة. أما أبو حنيفة فلا يفرق بين الزوج وزوجته بالغيبة، لقوله صلى الله عليه وسلم في أرملة المفقود:" إ ا امرأته حتى يأتيها البيان " ولقول علي رضي الله عنه:(هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت أو طلاق)، ولأن القضاء على الغائب وللغائب لا يجوز.

وشهادة الأطفال تقبل في الجراح والقتل ولا تقبل في الأموال لدى البعض، ولا تقبل عند غيرهم في الجميع ، والمالكية في ذلك على ثلاثة أقوال: الجواز لمالك، والمنع

لابن عبد الحكم ، والجواز في الجراح دون القتل لأشهب ، وعند ابن أبي ليلى تجوز في الجراحات وتمزيق الثياب التي تكون بين الأطفال في الملاعب ما لم يتفرقـوا . والمنـع الأصل . وإليه ذهب الشافعي وأبو حنيفة . والجواز لعله للاضطرار، إذ لو لم تقبـل شهادا م لأدى ذلك إلى هدر جنايات كثيرة، والقول بالجواز مقيد بأحد عشر شرطاً مفصلة في كتب فقه المالكية . وعن أحمد رواية أ ا لا تقبل ، ورواية أ ـا تقبـل في الجراح إذا كان الأطفال اجتمعوا لأمر مباح ، وقبل أن يتفرقوا . ورواية ثالثة أ ا تقبل في كل شيء.

وفي الشهادة على الخط داخل المذهب المالكي خلاف كبير، فقد روي عن مالك جوازها ، كما روي عنه أ ا لا تجوز . والجواز هو المعمول به في المذهب . والمنـع خوف الاشتباه بين الخطوط، وقال ابن راشد : " الشهادة على الخط حـصل فيهـا حاسة البصر وحاسة العقل ، فالبصر رأى خطاً فانطبع في الحاسة الخيالية ، والعقل قابل صورته بصورة ذلك الخط ، يعني خط الرجل الذي رآه يكتب غير مرة حتى انطبعت صورة خطه في مرآته . . . الخ " .

كما اختلف علماء المذهب فيما تجوز فيه الشهادة على الخط ، ذهب بعضهم إلى أ ا لا تجوز في طلاق ، ولا عتاق ، ولا نكاح ، ولا حد من الحدود ، ولا في كتـاب القاضي إلى القاضي بالحكم ، ولا تجوز إلا في الأموال خاصة . وحيث لا تجوز شهادة النساء ولا اليمين مع الشاهد لا تجوز الشهادة على الخط . وحيث يجوز هذا يجوز هذا. وقال ابن راشد" وهذه التفرقة لا معنى لها ، والصواب الجواز في الجميع ".

إن الاختلاف في استنباط الأحكام لم يكن في بداية ظهوره سببا في الـ اع أو الفرقة والانقسام، بل كان عبادة ووسيلة إلى البحث عن الحق، ثم صار مرآة تنعكس عليهـا مبادئ الإسلام التي تكرس السماحة والمرونة وقواعد الحرية الفكرية والحوار المنتج، إلا أنه مع ما آل إليه أمر ا تمع الإسلامي من تخلف، أضحى إسفينا لشق الوحدة وبـث الفرقة والتنازع، وبدأت آثاره السلبية يمن على الحياة الفكرية والتشريعية، وتعـوق عملية توحيد الأمة على منهج رشيد واحد وقيام دولتها الجامعة.

إن انتماء الدولة ذات التعددية المذهبية في شعبها، إلى مذهب واحد معين، له من المخاطر السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما يتعذر حصره وإحصاؤه وتلافيه، كما أن التخلص من المذهبية ليس قضية هينة أو علاجا لمرض عابر، ولكنه مطلب إنقاذ لكامل الأمة وركيزة قيام لأمرها الجامع.

ذلك لأن التمزق المذهبي وما ينشأ عنه من طائفية، يفرز في كل زمان ومكان عوامل مزمنة للتفتيت والتقسيم والتناحر على جميع الصعد:

- على صعيد المشاعر السلبية النفسية والاجتماعية التي تتحول بها كل طائفة إلى كيان منعزل عن المجتمع، رافض له، مخرب لجميع وشائجه وعلاقاته الإنسانية.

- وعلى صعيد التنافي المتعسف في مجال أحكام العبادات والمعاملات والتشريعات، ليصبح كل مذهب دينا مستقلا عن بقية المذاهب الأخرى.

- وعلى صعيد التناحر السياسي بين النخب والزعامات المذهبية التي تستثمر المشاعر السلبية والتنافي الفقهي لتكريس مواقعها وسلطتها، وتوظيف ذلك للأهداف الشخصية، ولتخريب الوحدة الوطنية تحت غطاء الدفاع عن المذهب وطائفته.

- وعلى صعيد استثارة صراعات جانبية أخرى، قومية وعرقية وطبقية كانت نائمة، تستيقظ فتتحول بها الأمة إلى شظايا، والمذاهب نفسها إلى عرقيات، عرب سنة، و بربر سنة، وأكراد سنة، وتركمان سنة، وشيعة عرب وشيعة فرس وشيعة أفغان وشيعة أكراد...

- وعلى صعيد الولاء للأمة ودولتها الجامعة، فتنشأ عن الوضع إحدى حالتين: أولاهما لجوء بعض المذاهب ردا على ما ينالها من ظلم و تهميش وإقصاء إلى الاستقواء على الدولة الجامعة بالقوى الأجنبية، كما حدث في حالات تاريخية سابقة، وكما يحدث حاليا من استقواء بعض الحركات الدينية والمذهبية بالأجنبي على دولها السلطانية والعلمانية والقومية الظالمة.

وثاني الحالتين أن تحاول الدولة المذهبية الحاكمة تصفية الأقليات المذهبية أو قمعها وترويضها، فتتهمها بالخيانة وترميها بالتآمر وممالأة الأجنبي، وضعف الولاء للأمة والوطن والدين، وهذا ما له شواهد من التاريخ الماضي والواقع الحالي.

- وعلى صعيد أمر الدين الإسلامي نفسه، إذ بمجرد ما اكتشف العلمانيون المعاصرون قوميين ولبراليين وماركسيين هذه الثغرة في واقع المسلمين، سارعوا إلى توظيفها للسيطرة على الدول الإسلامية، وفرض نظم لائكية، استبعدت الدين عن الدولة، ومهدت لتسيب عقدي خطير وردة عظيمة مردية.

إن الإشارة في هذا المبحث إلى مخاطر المذهبية وأثرها على وحدة الأمة وثقافتها وقوتها ومنعتها وسلامة أرضها، ليست هي صلب الموضوع الذي نحن بصدد بحثه، فهذه المخاطر أكبر من أن تحيط بها إشارة استطرادية في سياق غير سياقها؛ وما التعريج عليها حاليا إلا لعرض عوائق قيام الدولة الإسلامية الجامعة، والبحث عن علاج ناجع يرجع إليه لحل إشكاليات التشريع النصي وتنافيه المذهبي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "تنازع الأحكام الشرعية داخل الدولة متعددة المذاهب".

ولعل من المؤسف حقا أن نعترف بأنه لم يكن لدينا منذ سقوط الخلافة الراشدة إلا نموذج واحد لحل هذه المعضلة، نموذج الدولة المتعسفة التي تفرض مذهبها على المذاهب الأخرى بواسطة النطع والسيف، ولا تترك لها إلا الخضوع المذل أو الثورة الدموية. وذاك ما عرفته الدولة العباسية في بغداد، والصفوية الشيعية في إيران، والعثمانية الحنفية في تركيا والفاطمية الشيعية في مصر والسعودية الحنبلية في الجزيرة العربية.

نحن هنا لسنا بصدد محاكمة مناهج هذه الدول ومحاولاتها تصفية التعددية المذهبية في محيطها وساحاتها، وطرقها في التوحيد القسري للأمة، لأن نتائج تصرفاتها تلك، وإفرازات شططها وتعسفها، هي ما يحاكمها حاليا ويبين لها ما عميت عنه أو تغابت عن فهمه.

ولعل من نافلة القول أن نذكر بأن هذه الأقليات المذهبية والطائفية في الـوطن الإسلامي حاليا، هي السلاح التدميري الأشد خطورة، الذي تمـسك بـه قـوى العدوان الأجنبي ، وتستخدمه جحافل الغزو الاستعماري لأوطان المسلمين عربـا وعجما.

ليس لنا مفر من الاعتراف بشذوذ مناهجنا السياسية منـذ سـقوط الخلافـة الراشدة، عن قواعد الإسلام، ومبادئ الإنسانية الرشيدة، وقيم العدالـة والحريـة والمساواة، وهذا يجعلنا بين خيارين لا ثالث لهما، خيار مواصلة " السقوط الحـر " الحالي في هاوية من التخلف لا قرار لها، أو خيار النهوض لمدارسة الكتاب والـسنة من جديد وصياغة منهج سياسي لتدبير الشأن العام، يباركه الله عز وجل ويرضى به وعنه ساكن الأرض.

وليس لنا حاليا - حسب رأيي – إلا منهجان أحدهما جذري، تحـول دونـه عوائق وحواجز وسدود يفتقر اقتحامها إلى شدة مراس وإصرار علـى النجـاح، وطائفة متمكنة في العلم قادرة على تحدي الصعاب. وثانيهما مرحلي يقوم به رجال منكرون لحظوظ دنياهم متنكرون لهوى أنفسهم.

- أما الجذري فالمبادرة بحركة علمية مثابرة لا تتوانى، يقوم ا نخبة من العلماء الذين يجمعون بين الكتاب والسنة ومختلف علوم العصر سياسة واقتصادا واجتماعا، ينتمون إلى جميع المذاهب الإسلامية، مالكية وحنبلية وحنفيـة وشـافعية وإماميـة وإباضية، في مجلس علمي متفرغ تفرغا تاما لمهمة توحيد التشريع المذهبي الخـاص بتدبير الشأن العام، على أساس:

- تحديث وتوحيد مفاهيم المذاهب كلها لآيات الأحكام.
- تحديث وتوحيد مفاهيم المذاهب كلها لأحاديث الأحكام.
- تحديث وتوحيد طرق استنباط الأحكام الشرعية وتحديد مدى الاعتمـاد على الأدلة المختلف فيها والتعبد ا.

• إعادة تصنيف نصوص السنة النبوية الصحيحة والحسنة سندا ومتنا، لـدى جميع المذاهب حسب مرتبة إجماعهم عليها:

- مرتبة الأحاديث التي تجمع على صحتها المذاهب الستة.
- مرتبة الأحاديث التي تجمع على صحتها مذاهب خمسة.
- مرتبة الأحاديث التي تجمع على صحتها مذاهب أربعة.
- مرتبة الأحاديث التي تجمع على صحتها مذاهب ثلاثة.
- مرتبة الأحاديث التي يجمع على صحتها مذهبان.
- مرتبة الأحاديث الصحيحة لدى مذهب واحد.

ويبقى في اية المطاف بعد تحقيق هذه المرحلـة مـن التحـديث والتوحيـد التشريعي، سؤال محوري مهم وخطير يتعلق بالدولة التي تبادر بتطبيق محصلة هـذا الجهد، وتقيم به أمر الإسلام الجامع.

لكن شعار العقل المؤمن دائما هو أن على المرء دائما أن يعمل، والله عز وجـل فعال لما يريد (أَفَرأيتم ما تحرثُونَ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعونَ) الواقعـة 63-64.

أما الحل الثاني المرحلي، فتقوم به دولة إسلامية صادقة ولو كانت مذهبية، تنذر نفسها لمهمة تجاوز المذهبية التشريعية على مراحل جادة ومتأنية:

• تعترف أولا بالتعددية المذهبية داخل ا تمع الإسلامي كحالـة واقعيـة، وتصون بذلك عمليا جميع حقوق المذاهب حرية وتشريعا وفقها ومشاركة في اتخاذ القرار السياسي ضمن فضاءات تدبير الشأن العام، دعوية، وشوروية ودفاعية.

• تقر كل ولاية على مذهبها، وتعطيها حق التشريع المذهبي بما لا يتعـارض مع وحدة الدولة وأمنها العام وتماسك مجتمعها.

• تؤسس على مستوى التراب الوطني مجلسا علميا مركزيا للرقابة التشريعية، يمثل جميع ولايات الدولة، مهمته مراجعة التشريعات المذهبية المحلية الصادرة، والبث

في مدى قرآنيتها، والفصل في قضايا تنازعها، وما يستتبع ذلك من خلافات سياسية واقتصادية واجتماعية وجنائية...

- تؤسس مجلسا علميا من جميع المذاهب موازيا لمجلس الرقابة التشريعية، مهمته الإعداد علميا وعمليا لمرحلة تجاوز المذهبية في مجال تدبير الشأن العام، وهي المهمة التي أشير إليها آنفا تحت عنوان " الحل الجذري ".

المبحث الخامس
منطقة الفراغ التشريعي

لتوضيح ما نذهب إليه في هذا الأمر نضرب الأمثلة الأربعة التالية:

- إذا ما رفعت إلى المحكمة قضية للفصل فيها، فإن نصوص الشرع الصريحة تلزم القاضي بالنطق بالحكم، وعدم قيامه بذلك أو امتناعه عن استيفاء الحقوق لمستحقيها كتمان للعدل، تحرمه بالكتاب والسنة والإجماع لم يخرمه خارم.

لكن إذا كانت القضية المعروضة على القاضي ذات وجهين مثلا، وجه جنائي وآخر تجاري، فحكم في أحد وجهيها، ودفع في الوجه الثاني بعدم الاختصاص، هل يعد هذا الفعل منه مخالفة شرعية وكتمانا للحق ورضوخا للقانون الوضعى؟

- كذلك إلزام الدولة مواطنيها باتباع مسطرة إجرائية للتقاضي في المحاكم، كضرورة تحرير الشكوى في ورق رسمي وأداء رسوم مالية نظير تسجيلها، وإيداعها لدى مكتب خاص غير مكتب قاضي النازلة، وكل ذلك غير مشمول بنصوص الشرع صراحة أو تأويلا، ولكنه تنظيم إداري محض لشكل ممارسة التقاضي، فهل يعد الامتثال لهذه المسطرة تحاكما إلى قوانين وضعية محرمة أو امتثالا لشرع من حق الدولة وضعه، ويحرم على المواطنين مخالفته؟

- وعندما تصدر الدولة مثلا، أمرا بمنع صيد البر والبحر في فصول التوالد، هل يعد هذا الأمر مخالفا للشرع الذي أباح الصيد بقوله تعالى (وإِذَا حلَلْتم فَاصطَادواْ[1]) ، وقوله (أُحِلَ لَكُم صيد الْبحرِ وطَعامه متاعا لكُم وللسيارة وحرم علَيكُم صيد الْبر ما دمتم حرما واتقُواْ اللّه الذِي إِلَيهِ تحشرونَ[2]). وهل يجب على المرء الامتثال لأمر الدولة أم يجوز له التمتع بما أباحه الشرع؟

---

[1] - المائدة 2
[2] - المائدة 96

والوقوف بالسيارة عند الإشارة المرورية الحمراء حتمي في إطار التنظيم المدني للحياة، وعدم الوقوف عندها مخالفة، إلا أن هذا الإلزام سلبا وإيجابا لا يعد أمرا دينيا إلا بتأويل، فإن نتج عن المخالفة ضرر غير مقصود تدخلت النصوص الصريحة لرفع الضرر.

هذه الأمثلة الأربعة توضح ما نحن بصدده:

في المثال الأول يجمعون على صواب نطق القاضي بالحكم في الوجه الأول للقضية ، وعلى تخطئته في الامتناع بعدم الاختصاص في الوجه الثاني، إلا ما كان من المالكي الذي قد يتردد بين التأثيم للامتناع، والإقرار للمصلحة المرسلة. ولئن كان تعارض امتناع القاضي عن الحكم لعدم الاختصاص مع أحكام الشرع مجرد تعارض شكلي، لأنه في الجوهر إحالة للقضية إلى قضاء آخر متخصص، فإن هذا المثال يثير إشكالية تعارض متوهم لظواهر النصوص مع بعض النظم الإجرائية.

وفي المثال الثاني المتعلق بمسطرة التقاضي يرى الحنبلي ذلك بدعة وزيادة في الدين، وأكلا لأموال الناس بالباطل، ويراه الحنفي حقا من حقوق ولي الأمر، ويقبله المالكي للمصلحة المرسلة، أما الشافعي فهو لديه بدعة وأكل للسحت وإضافة للدين غير مشروعة.

وفي المثال الثالث الخاص بتعارض الإباحة بنص الكتاب مع أوامر الدولة بالمنع، لا يرى الحنبلي والشافعي أصلا لأمر الدولة في الشرع، لكن المالكي لا ينكره استصلاحا والحنفي يجيزه استحسانا.

وفي المثال الرابع تنظيم إجباري لأمر يستصحب الإباحة الأصلية وهو السير في الطرقات، يراه الظاهري حكما بغير ما أنزل الله، وتحريما لما أباحه، ويراه المالكي واجبا للمصلحة المرسلة وسدا للذريعة، ويراه الحنفي استحسانا مقبولا.

هذه الأمثلة وغيرها مما لا يكاد يحصى، تبرز في كثير من أوجه النشاط الإنساني المعاصر، مما لا توجد له نصوص شرعية حاكمة في الكتاب والسنة أو فيما يحمل

عليهما بالقياس والإجماع، إلا إذا تدخلت مثلا بنوع من التأويل أدوات للاستنباط مختلف فيها، كالاستصلاح المالكي والاستحسان الحنفي والاستصحاب الظاهري. بل قد لا نجد لها من أدوات الأصوليين ما يشفي الغليل.

هذا المجال التدبيري في حياة الدولة والأفراد هو ما نطلق عليه مصطلح " منطقة الفراغ التشريعي "، وهو ما نحن بصدد توضيح أمره.

ولئن كانت جميع القوانين الوضعية قد عرفت هذا الميدان التشريعي ووضعت لإشكالاته حلولا وأحكاما، بحيث إذا لم يوجد في القانون الجنائي مثلا نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بانعدام الجرم المستحق للعقوبة ، بناء على مبدأ " لا جريمة ولا عقاب إلا بنص" ، وإذا لم يوجد في القانون المدني كذلك نص حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة إن وجدت، ثم بمقتضى العرف إن وجد، ثم بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة إن وجدت، فإن مصطلح " الفراغ التشريعي" مستحدث في ساحة الاجتهاد الإسلامي المعاصر، وإن كان العمل بمقتضاه قد عرفه الصحابة رضي الله عنهم عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وعالجه الفقهاء من بعدهم على مر العصور تحت مسميات مختلفة.

ذلك أن الشريعة الإسلامية قد حددت أحكاما ثابتة مستندة إلى نصوص الكتاب والسنة، في وقائع وأحداث وحالات وقضايا معينة، وتركت أحوالا أخرى شاغرة لم تحدد لها أحكاما، وأذنت للأمة في التشريع لها بما يناسب ظروفها ومصلحتها وخط سيرها، وبما لا يتنافى أو يتعارض مع ثوابت الدين عقيدة وشريعة ونظام حياة، كما هو الشأن في قضايا معاصرة من النشاط التجاري والاقتصادي والسياسي والإداري والصناعي والاجتماعي والزراعي والطبي والثقافي، تعاملا مصرفيا وتأمينا تجاريا وشخصيا وعلاقات سياسية داخلية وخارجية وقوانين إدارية ونقابية وحزبية وضبطا لشؤون الملكية الفكرية والقرصنة الصناعية والتقنية والجمركية...

ولئن كان الاجتهاد في مجال ثوابت الأحكام النصية مبنيا على الموازنـة بـين الأقوال والأدلة، والترجيح بينها والانتقاء منها والاختيار فيها، بما يراه المجتهد أقوى حجة وأقوم حكما، فإن الاجتهاد في منطقة الفراغ التشريعي يعد عمـلا إنـشائيا إبداعيا، لأنه ورد في ما لا حكم ثابت للشرع فيه، أي في منطقة العفو، طبقا لمـا ورد عن ابن عباس أنه قال[1]:(كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركـون أشـياء تقذرا، فبعث الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم، وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو) وتلا (قُل لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ محرماً علَى طَاعِمٍ يطْعمه إِلا أَن يكُونَ ميتةً أَو دمـاً مسفُوحاً أَو لَحم خِنـزِيرٍ فَإِنه رِجس أَو فِسقاً أُهِلَّ لِغيرِ اللّهِ بِهِ فَمنِ اضطُر غَير بـاغٍ ولاَ عادٍ فَإِن ربك غَفُور رحِيم[2]).

وسواء كان موضوع القضية من هذا الصنف قد أنشأ له بعض القدماء حكما، أو طرح حديثا لأول مرة على مائدة البحث والاستنباط، فإنه دائما محل اجتـهاد متجدد ومتغير بتغير الظروف والأحوال تبعا للقاعدة الفقهية " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان ".

وسواء كان الأمر متعلقا بإنشاء أحكام جديدة في المباحات من أنشطة النـاس وتصرفاتهم، أو بما يستجد مما لم يعرف من قبل ولم يكشف الوحي كتابا وسنة عنه رحمة وتوسعة وإفساحا لحرية الاختيار فيما تقتضي الحياة تكييفه وتنظيمه وتطويره، فإن ذلك كله من مجالات منطقة الفراغ التشريعي.

إن هذه القضايا المتعلقة بهذا الصنف من الاستنباط من غير الأدلـة الأصـلية، حقيقة واقعة في المجتمع، حدثت وتحدث، ويتجدد شبيه لها ومخالف لهـا في كـل عصر. والفقه الإسلامي واحد في هدفه ومواضيعه. ينبع من أصل واحد هو الكتاب والسنة. إلا أنه يتأثر بالبيئة التي يعمل فيها، تجارية أو سياسية أو اجتماعية، سلماً أو

---

[1] - تفسير القرطبي 119/7 ، سنن أبي داود 354/3
[2] - الأنعام 145

حرباً. ولا بد من تنظيم حياة الناس في هذا المجال، واستحداث حلول تساير النشاط البشري دفعاً للتظالم، وتحقيقاً للعدل والسلم، وتوفيراً لظروف تساهم في رقي الأمة ونهضتها. ولذلك رأى الفقهاء من كل المذاهب سنية وشيعية، باستثناء الظاهرية، ضرورة استنباط أحكام شرعية لهذه القضايا.

هذا الموقف عكس مرونة التشريع الإسلامي وصلابته وبعد غوره، وإعجازه وصلاحيته لكل ظرف وحال. لكن مربط الفرس في الخلاف بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهري، هو جواز اعتبار هذه الاستنباطات تشريعاً إسلامياً أو عدم جواز ذلك. فإذا اعتبرناها تشريعاً إسلامياً خضعت للأحكام التكليفية الشرعية الخمسة ودخلت تحت طائلة الإيجاب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، وما يستتبع ذلك من جزاءات دنيوية وأخروية، باعتبار مخالفتها ذنباً له وزره.

ففقهاء المذاهب الذين جشموا أنفسهم مشقة الاستنباط، رأوا أن لكل قضية حكماً لله فيها يجب على المجتهد إظهاره، وإلا أثمت الأمة كلها، لأن الاجتهاد فرض كفاية. وفقهاء المذهب الظاهري يرون أن هذا الصنف من القضايا متروك على أصل البراءة، والحكم فيه بقاء ما كان على ما كان؛ لأن الله تعالى لم يخبرنا بحكمه فيه رحمة بنا وتوسعة علينا.

إلا أن إهمال هذه القضايا وعدم تنظيم حياة الناس فيها مما يؤدي إلى الفوضى والتناقض، ويساهم في انتشار الظلم، ويعوق حركة المجتمع الإيجابية. ونحن في هذا الأمر بين رأي الظاهرية الذين يكادون يكفرون المجتهدين فيه، وبين فقهاء المذاهب الأخرى الذين يرون ترك الاجتهاد فيه إثماً وتفريطاً. ولكل فريق رأي وجيه إن جرد من التشنج والتعصب. فكيف نوفق بين الموقفين؟ كيف ننظم حياة الناس في هذه المجالات المستحدثة المتجددة، دون أن نكون قد تدخلنا في التشريع الإلهي، وحكمنا بغير ما أنزل الله، ودون أن نأثم بالتوقف عن الاجتهاد والمساهمة في حل مشاكل المسلمين؟

ولئن كان المذهب الظاهري قد عمل على حل إشكال الفراغ التشريعي بالمغالاة في استعمال دليل الاستصحاب إلى حد الوقوع في تناقض غير مقبول، فإن لكل من المذاهب الأخرى منهجا خاصا بالاجتهاد في هذه المنطقة عليه مآخذ وله سـلبيات، سواء تعلق الأمر بالتصرفات الفردية أو بقضايا التدبير العام للدولة.

فالاتجاه السني مالكيا وحنفيا وشافعيا وحنبليا عالج التصرف الفردي تحت مظلة شرعية هي أن المجتهد مأجور مصيبا أو مخطئا، بعناوين المصلحة المرسلة والاستحسان والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا، وما سوى ذلك من الأمارات والقـرائن، واستحدث للشأن العام و الأحكام السلطانية ما دعـاه " الـسياسة الـشرعية"، واعتبر ما استنبطه في هذا الباب منضبطا بالأحكام الخمسة إيجابا وتحريما وكراهـة وندبا وإباحة، وهو ما يعترض عليه الظاهريون.

أما الاتجاه الشيعي فإن منه من أقر مصطلح " الفراغ التشريعي" وجعـل أمـره خاصا بولي الأمة، يبث فيه بما تقتضيه المصلحة، استنادا منه علـى الاعتقـاد بـأن للرسول صلى الله عليه وسلم صفتين، صفة نبوية باعتباره مبلغا عن الله عز وجـل، وصفة قيادية بصفته حاكما ووليا، والأحكام النصية الواردة عنه بصفته رسولا ثابتة لا تتغير لأنها وحي إلهي، أما ما يصدر عنه بصفته قائدا سياسيا فهو قابل للتبـديل والتغيير حسب المصلحة التي تقدر في زمانها ومكانها. وهذا النظر يكاد يلتقي مع ما ذهب إليه الفقيه المالكي القرافي بتقسيمه تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أربعة أنواع، تصرفات بمقتضى الرسالة، وتصرفات بمقتضى الفتوى، وثالثة بالقضاء، ورابعة بالإمامة.

كما أن في هذا الاتجاه الشيعي نفسه نظرا آخر مخالفـا يـرى أن لا فـراغ في التشريع الإسلامي ، لأنه مسدد بالوحي، وكل ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم وحي من ربه ، لقوله تعالى: (وما ينطِق عنِ الْهوى إنْ هو إلا وحـي يوحى[1]). وقوله: (قُلْ إنما أَتبِع ما يوحى إلَي مِن ربي هـذَا بصآئِر مِـن ربكُـم

---

[1] - النجم 3 - 4

وهدى ورحمةً لقَومٍ يؤمِنونَ[1]). أما حل إشكال الفراغ التشريعي لديه فـيكمن في ثلاث مراتب للاجتهاد هي:

التشريعات التي تضمنها الكتاب والسنة وما يستنبط منهما.

تشريعات القضايا المستجدة التي لم توجد لها أحكام واضحة ويرجـع الفقيـه ا تهد فيها إلى عمومات الشريعة وأدلتها الثانوية.

تشريعات في قضايا لم يسبق أن عرفت، مثل ما يتعلق بالاكتشافات والصناعات والأسلحة الحديثة والاستنساخ والتلقيح الصناعي، وهي مـن اختـصاص الفقيـه ا تهد.

أما مجال النظام السياسي للأمة فإن الولي الفقيه هو الذي ينشئ أحكامه لـدى الفريقين، لأن سلطته تكاد تكون مطلقة في الاجتهاد التشريعي.

إن أول ما يؤخذ على مناهج الاستنباط في ميدان الفراغ التشريعي لدى هـذه المذاهب سنية وشيعية هو ما لاحظه الظاهريون من شبهة الافتيات علـى الـشرع بالتدخل في أمر التحريم والتحليل الذي استأثر الله به ورسوله ، مما يتعـارض مـع نصوص محكمة قطعية الثبوت والدلالة، قال تعالى في محكم التـ يل:

- (قَد خسِر الذِين قَتلُواْ أَولاَدهم سفَها بِغيرِ عِلْمٍ وحرمواْ ما رزقَهم اللّه افْتِراء علَى اللّهِ قَد ضلواْ وما كَانواْ مهتدِين[2]).
- (يا أَيها الذِين آمنواْ لاَ تحرمواْ طَيباتِ ما أَحلَ اللّه لَكُم ولاَ تعتدواْ إِن اللّه لاَ يحِب الْمعتدِين[3]).
- (وما لَكُم أَلا تأْكُلُواْ مِما ذُكِر اسم اللّهِ علَيهِ وقَد فَصلَ لَكُم ما حرم علَيكُم إِلا ما اضطُرِرتم إِلَيهِ وإِن كَثِيرا ليضِلونَ بِأَهوائِهم بِغيرِ عِلْمٍ إِن ربـك هـو أَعلَـم بِالْمعتدِين)[1])

---

[1] - الأعراف 203
[2] - الأنعام 140
[3] - المائدة 87

- (ولاَ تقُولُواْ لِما تصِف أَلْسِنتكُم الْكَذِب هـذَا حلاَلٌ وهـذَا حرام لتفْترواْ علَى اللّهِ الْكَذِب إِن الذِين يفْترونَ علَى اللّهِ الْكَذِب لاَ يفْلِحونَ[2]).
- (قُلْ أَرأَيتم ما أَنزلَ اللّه لَكُم من رزقٍ فَجعلْتم منه حراما وحلاَلاً قُلْ آللّـه أَذِنَ لَكُم أَم علَى اللّهِ تفْترونَ[3]).

ولئن كان الله تعالى بحكمته وقيوميته قد ترك هذه الساحة التصرفية بدون تشريع توسعة على الخلق وتوفيرا لليسر في علاقا م ومعاشهم فإن من باب أولى ألا يضيقها الفقهاء عليهم بإدخالها تحت مظلة الحرام والواجب باعتبـار المخالفـة فيهـا وزرا مسؤولا عنه في الدنيا والآخرة.

وثاني ما يؤخذ على هذه المناهج أن احتكار الفقهاء لسلطة التشريع في قـضايا جعلها الله تعالى لعموم الأمة، أنشأ تماسا خطيرا بين اجتهادهم وبـين الاسـتبداد السياسي والتسلط الفردي على الشأن العام، ولطالما اقتسم بعض الفقهاء النفوذ مع السلاطين والملوك وأذاقوا الأمة سوء العذاب، بفتاوى ظالمة من هـؤلاء وسـيوف مصلتة من أولئك.

وثالثة الأثافي قضية أخرى لا تقل خطورة عن سابقا ا، متعلقة بإقصاء الأمة عن أمر هو من صميم اختصاصها وشأ ا، بداهة عقلية ونصوصا صريحة.

ذلك أن عصمة الأمة في اجتماعها وقيامها شوريا بأمرها، وردت ما آيـات الت يل الحكيم والأخبار المتواترة سنة قولية وعملية، وقد سلطت الأمة بذلك شرعا على قضاياها الدنيوية لتسخيرها فيما خلقت له ومن أجله، واستئثار فقهاء المذاهب ذا الصنف من التشريع إلغاء لمرجعيتها وتسفيه لاجتهادها فيما هو مـن صـميم عملها، و ج يؤدي حتما – وقد أدى- إلى احتكار فئة قليلة لحـق التمييـز بـين الصواب والخطأ والمصلحة والمفسدة ، وإلى قيام النظم السياسية الاستبدادية الظالمة.

[1] - الأنعام 119
[2] - النحل 116
[3] - يونس 59

ومأخذ رابع على هذا النهج هو ما يثيره فقهاء المذاهب باجتهادا م المختلفـة المتنافية والمتعارضة، من توسيع لشقة التفرق والتمزق والتناحر الطائفي بين المسلمين مما لا يخفى على أحد، وقد سارت بذكره الركبان عبر ما مـضى، وتقـصفنا بـه وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة في زماننا هذا.

أما موقف المذهب الظاهري من قضايا الفراغ التشريعي فإن مفهومه لأصل البراءة فيما ترك فيه التشريع رحمة ، ليس مبرراً لتركه فوضى ، بدعوى أن النص لم يبينه ، أو أنه منعنا من تنظيمه وتقنينه ؛ لأن الرحمة لا تعني ترك النظام والتنظـيم ، ولكن تعني عدم المساءلة الأخروية فيه . مما يجعل وجهة نظر المـذاهب الأخـرى مقبولة ، من حيث وجوب تنظيم حياة الناس في هذا الصنف من القـضايا ؛ إلا أن جعل ما يستنبطونه فيه شرعاً إسلامياً صرفاً فيه نظر . ولا شك أن استنباطا م هذه نابعة من صميم الشريعة الإسلامية ، وناشئة في ظلها وبتوجيها ا العامة وحكمتـها ومقاصدها ورحمتها . إذ من الطبيعي أن تنشأ في ظل كـل تـشريع أو قـانون، تشريعات أو قوانين جزئية نابعة من روحه. فالقوانين الوضعية في أغلـب الـبلاد الإسلامية مثلاً، ناشئة من روح القوانين الأوربية وفي ظلها، والقـوانين الأوربيـة الحالية ناشئة من روح القوانين الرومانية الوثنية وفي ظلـها. فـإذا كانـت هـذه الاستنباطات الفقهية في هذا الميدان ناشئة من روح الشريعة الإسلامية وفي ظلـها، وكان للدولة الإسلامية أن تتبنى بعضها وترفعها إلى مستوى قوانين ملزمة، وتقـرر لمخالفتها جزاءات تنظيمية وإدارية وتعزيرية ، من غير أن تدخلها تحت طائلـة الإثم والمخالفة الدينية، نكون قد وفقنا بين المذاهب، وقربنا شقة الخلاف، وفتحنا بـاب الوحدة التشريعية بين المسلمين، وفسحنا ا ال لتطور ا تمع وتسريع حركة التجدد فيه .

هذه الخطوة الاقتحامية الجريئة في مجال توحيد أمر المسلمين تقتضي منا جميعـا موقفين شجاعين هما:

- اعتبار المذاهب الإسلامية كلها مجرد مدارس علمية فقهية لا غير، تتكامل فيما أصابت فيه وتتناصح فيما أخطأت فيه، وتتعاون لتنظيم شؤون الناس المتروكة لاجتهاد البشر رحمة من رب العالمين، تحت راية القرآن والسنة. إذ التفـريط فيهـا يضر بالتشريع الإسلامي نفسه، والتفريط فيما حول الحمـى يعـصف بـالحمى، والمحافظة على المندوب تحفظ الواجب، والذريعة إلى الإخـلال بـالمروءة إخـلال بالمروءة في واقع الأمر .

- مراجعة شاملة ودقيقة لكل الاجتهادات الفقهية في هذا الميدان ، وتـصنيفها والاستفادة منها . وسوف نكتشف أن مجرد أحادية نظرتنا وتشنجنا ، هو الحائـل بيننا وبين الاستفادة منها . ولنضرب مثلاً لذلك، قضية فقهية بسيطة هي ما عرف بإزالة النجاسة بما سوى الماء، كالخل مثلاً. وهي جائزة عند أبي حنيفة ولا تجوز عند الشافعي. لكننا إذا نظرنا إلى واقعنا المعاصر، وجدنا أن فقهاء جميع المذاهب أصبحوا يعملون بديهة منهم وسليقة برأي أبي حنيفة؛ لأ م يرسلون ملابسهم إلى المغاسـل الآلية العامة التي تنظف بغير الماء، أي بالمواد الكميائية . فالمذهب الحنفي مـثلاً في هذا الموضوع متقدم جداً على غيره. وكذلك نجد أن كل مذهب آخر متقدم على غيره في مجال آخر .

المبحث السادس
الفراغ التشريعي والسياسة الشرعية

لم يعرف الفقه الإسلامي في أول عهده مصطلح " السياسة الشرعية "، وكان لفظ " حكم الله " أو " الشريعة " ينتظم كل مفردات الأحكام على صعيد التصرفات الفردية وصعيد تدبير الشأن العام للأمة. والخلفاء الراشدون أنفسهم كانوا إن وجدوا نصا للنازلة حكموا به، فإن أعوزهم النص جمعوا المسلمين لاتخاذ القرار فيها شورويا.

ثم لما قامت الملوكية الجبرية واستأثر الأمويون ومن جاء بعدهم بالسلطة، ساروا على نهج استبدادي واحد هو السمع والطاعة والتأييد والإقرار لكل ما يصدر عن السلطان، وافق الشريعة أو خالفها.

هذا الانحراف السياسي في خط سير الدولة ساعد على ظهور فقه تبريري لدى فئتين من الفقهاء:

فئة البطانة المستفيدة والحاشية الانتفاعية.

وفئة أخرى يئست من إمكانية تأسيس السلطة السياسية على مبادئ الإسلام العادلة فلجأت إلى محاولة تكييف الأحكام الشرعية مع واقع الاستبداد والقهر، من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

حينئذ أخذت معالم ما أطلق عليه فيما بعد مصطلح " السياسة الشرعية " تتبلور وتتضح وتتطور وتلبس لكل حالة لبوسها.

ولعل أبرز معلمة في مسيرة تطور هذا المصطلح الجديد وتحديد وجهته، هو ما قام به عمرو بن العاص من استغفال لأبي موسى الأشعري في قضية التحكيم المشهورة، بين الإمام علي كرم الله وجهه، وبين معاوية بن أبي سفيان، مما كان له أبلغ الأثر في تحديد القبلة السياسية لنظم الحكم لدى المسلمين فيما بعد.

لقد بدأت مسيرة " السياسة الشرعية " في مجال التدبير العـام منحرفـة آيلـة للسقوط ، منافية لمبادئ الإسلام، تصرفا استبداديا ظالما مخادعا يفرض نفسه علـى الأمة بالسيف البتار والدرهم والدينار، ثم محاولة فقهية تبريرية صيغت لهـا قواعـد فقهية سائبة من مثل " أمر الإمام يرفع الخلاف " و " أمر الإمام نافذ " و " للسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يحدث من مشكلات "، ثم تبنيا رسميـا لمـصطلحها العلمي وتطويرا له وتوسيعا لمجالاته، ثم في عصرنا هذا دعوة إلى أن تعد"الـسياسة الشرعية " علما مستقلا عن المباحث الفقهية ونصوصها في الكتاب والـسنة، وأن تتخذ مرجعا في جميع مرافق الدولة وآليات تأسيسها وتسييرها.

إن الزعم بأن الدولة لدى المسلمين بعد سقوط الخلافة الراشدة، انبثقـت مـن الشريعة الإسلامية، تعتوره كثير من المآخـذ، في مقدمتـها أن العـصبية القبليـة والأسروية هي التي أسستها وأنشأتها وأقامت لها القواعد ومهدت لها السبيل.

كذلك القول بأن ما عرف بالسياسة الشرعية انبثاق سليم من نصوص الكتاب والسنة، ليس له ما يؤيده أو يرجحه، لأن السياسة الـشرعية الـتي عرفناهـا في مصنفات القوم ليست إلا نتاجا لفقه التكيف مع واقع الظلم، ومحاولة تلطيف فاشلة لجو الاستبداد، بعد العجز عن إقامة الدولة على أسس شرعية سليمة. إن الـسياسة الشرعية لديهم ترويض للشريعة الغراء ولي لأحكام نصوصها الثابتة، وإخضاع لها لأهواء الحكام والظالمين.

إن فقه السياسة الشرعية الذي استنبت في الساحة الإسلامية، لـيس إلا وليـدا لنهج الحكام في ضبط ممالكهم، وترويضها، وإخضاعها، وفصل قضايا الأمن فيهـا عن سلطة القضاء الشرعي، بتوظيف مجال الفراغ التشريعي واستحداث عقوبـات جائرة فيه، مموها عليها ببعض التأويلات الفقهية، وببعض المخالفات المتروك أمـر البث فيها وردعها للأمة.

لقد كان الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم، مجمعين على أن النظر في كل مـا يعرض لهم مرجعه الكتاب والسنة، ثم الشورى إن أعوزهم النص، بما في ذلك ميدان

القضاء الذي كان من صميم عملهم، إلا ما كان من أمر عمر إذ كثرت أشـغاله واتسعت حروب الجهاد في عهده، ففوض القضاء إلى غيره، واستعان فيـه بـأبي الدرداء بالمدينة، وشريح بالبصرة، وأبي موسى الأشعري بالكوفة.

أما ما تعلق من أمر المسلمين بقضاياهم العامة (السياسة العامة للدولـة) فـإن الراشدين كانوا يشرفون عليه بأنفسهم بواسطة الشورى العامة بالمساجد.

وعندما قامت الملوكية في عهد الأمويين بقيت الأحكام الشرعية منازعات فردية وعقودا تجارية واجتماعية ومعاملات مالية وحدودا شرعية بيد القضاء؛ وما تعلـق بالسياسة العامة كان الملوك يباشرونه بأنفسهم أو يوكلون به أهل عصبيتهم بالنسب والمصاهرة والولاء.أما المظالم غير المنصوص عليها وكان جزء منها متعلقـا بـأمن الممالك، ومحتاجا كما يقول ابن خلدون إلى سطوة السلطنة ونصفة القضاء فكانوا في كل من دولتي الأمويين بدمشق والأندلس، ودولة العباسيين ببغداد، والعبيـديين بإفريقية، يشرفون عليها مباشرة، بعيدا عن سلطة القضاء الشرعي، بواسطة صاحب الشرطة (أو متولي المظالم). فأدى ذلك إلى شطط شـديد في اسـتعمال النفـوذ ومعالجة التهم وعمليات التعزير والتأديب والردع والعقوبة على النوايا والشبهات والظنون والاحتمالات.

كذلك الأمر عندما تقلص ظل الخلافة الملوكية المركزية، واسـتقل الـسلاطين بأقطارهم، واستفحل أمر النظر في المظالم، وقطعت الصلة بينها وبـين الأحكـام الشرعية بصفة تكاد تكون مطلقة.

إن الأصل في الشريعة الإسلامية أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، وأن المتـهم بريء حتى تثبت إدانته، وأنه لا يأثم امرؤ بوزر غيره، ، وأن الاجتهاد قضاء وإفتـاء ينبني على علمين علم بواقعة المسألة وحالها وملابسا ا، ثم علم بحكم الله فيها أو في مثلها، ثم يطبق الفقيه علمه بحكم الله على علمه بواقع المسألة وما سوى ذلك عفو، وأن أمر الجماعة الإسلامية (الأمة) في منطقة العفو (الفراغ التـشريعي) لا حـق لأحد في احتكاره والاستئثار به، ملكا كان أو رئيسا أو خليفة أو ذا شـأن، وأن

متولي البث فيه هو مجموع الأمة في فضاءا ا الشوروية العامة،كما ترشد إليه آيات القرآن الحكيم والسنة النبوية قولا وعملا؛ إلا أن استبعادها عـن أمـر هـو لهـا واحتكاره بيد الحكام مباشرة أو بواسطة ولاة مظالمهم وقـادة شـرطتهم وأمـراء جيوشهم من ذوي الولاء الأسري أو القبلي أو الانتفاعي، كان لـه أبلـغ الآثـار وأخطرها على الدين وا تمع والوحدة ماضيا وحاضرا ومستقبلا. لا سـيما وقـد استبعد هذا الأمر أيضا حتى عن سلطة القضاء الشرعي وعولج تحت مظلة مصطلح غير منضبط دعي تعزيرا، واستحدثت له أحكام زجرية يحرم إيقاعها على الحيوان، بله بني الإنسان، أحكام تتراوح بين الجلد والقتل والـصلب والتحريـق والعـصر والتوسيط والنفخ من الدبر حتى الموت، مما عد تعزيرا شرعيا وتعزير سياسة، فما هو هذا المذهب الجديد والنظرية المستحدثة لردع المخالفات وتقويم المنحرفين عن الدولة وفيها؟

المبحث السابع
التعزير سياسة: نظرية مستحدثة في الفقه

في البداية كان الحكام المسلمون فيما بعد الخلافة الراشدة، إذا غضبوا من أحد بطشوا به، وإن ارتكب مخالفة مضرة بأمنهم نكبوه، من غير أن يحاولوا تبرير تصرفهم أو يفكروا في إضفاء الشرعية عليه. إلا أن إنكار العامة بوازعهم الديني وحسهم الإنساني، واستنكار المظالم من قبل بعض العلماء الصادقين لما استحفظوه من كتاب الله، أديا إلى تجنيد بعض فقهاء السلطة، في موجات تبرير وحملات تمويه ومحاولات " شرعنة" للظلم والقائمين به، فكان مبحث " التعزير" في الشريعة الإسلامية أيسر مدخل وأوطأ كنف في هذا المضمار.

والتعزير لغة من أسماء الأضداد، يفيد التعظيم والتبجيل والنصرة في قوله تعالى: (لِتؤمِنوا بِاللهِ ورسولِهِ وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكْرةً وأَصِيلًا[1])، كما يفيد الردع والرد والتأديب في المباحث الفقهية التي عرفته بأنه عقاب بضرب وغيره دون الحد أو أكثر منه، في الحدود التي لم تتكامل أركانها وتقتضي معاقبة مرتكبها، كما فعل عمر إذ جلد أبا بكرة في داره وأمر زوجته أن تكتم[2] ، وفي المخالفات والجنايات التي لم ترد النصوص بأحكام فيها، وفي الجرائم السياسية ضد الدولة ورموزها، وفي كل ما يرى فيه الحاكم مصلحة تقتضي إيقاعه.

ولقد حاول الفقهاء من مختلف المذاهب التمييز بين الحد وبين التعزير، وذكروا فروقا بينهما كثيرة من أهمها:

- أن الحد مقدر شرعا والتعزير غير مقدر شرعا ومفوض فيه إلى رأي الحاكم.
- أن الحد يدرأ بالشبهات والتعزير يجب بالشبهة.
- الرجوع في الإقرار يعمل به في الحد ولا يعمل به في التعزير.

---

[1] - الفتح 9
[2] - المبسوط للسرخسي 44/9

- الحد لا تجوز فيه الشفاعة والتعزير تجوز فيه.
- الحد لا يجوز للإمام تركه والتعزير فيه الترك.
- الحد يسقط بالتقادم والتعزير لا يسقط.
- الحدود واجبة النفاذ واختلف في وجوب التعزير.

أما مشروعية التعزير فقد اختلف فيها الأئمة الأربعة.

وإذ يرى الشافعي أن التعزير ليس بواجب وأن للإمام حق إيقاعه وتركه، يرى الحنابلة أن ما كان من التعزير منصوصا عليه واجب، وما لم يكن منصوصا عليه فالأمر لنظر الإمام إن شاء عزر وإن شاء ترك، ويذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه واجب، ، لورود أحاديث موقوفة فيه، مثل ما روي عن علي كرم الله وجهه فيما أخرجه ابن الجعد في مسنده عن عبد الملك بن عمير قال: سئل علي عن قول الرجل للرجل:" يا فاجر يا خبيث يا فاسق "، قال:" هن فواحش فيهن تعزير وليس فيهن حد "، وما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الله بن صيفي أن عمر كتب إلى أبي موسى الأشعري "ولا يبلغ بنكال فوق عشرين سوطا ".

ولئن كان الحديث النبوي الوارد في أمر التعزير متكلما فيه، على رغم اتفاق البخاري ومسلم على تخريجه عن أبي بردة، وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم:(لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله)، فقد بلغ الاختلاف في تأويله وتقدير العدد فيه مدى بعيدا.

رأى مالك أن تحديد قدر التعزير يكون على قدر العقوبة وصاحبها، ويخير الإمام بين العشرة وبين ما فوق الحدود الشرعية جلدا وقطعا وقتلا وصلبا، وذهب بعض المالكية إلى أن عدد العشرة مقصور على زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الرأي في غاية الضعف، وذهب أشهب إلى العمل بظاهر الحديث.

ورأى الشافعي ألا يبلغ بالتعزير ما هو مقدر في الحدود، فلا يزاد على تسع وثلاثين ضربة، أي أقل من الأربعين التي وردت عنه صلى الله عليه وسلم، وذهب

بعض الشافعية إلى أن حديث " العشرة" منسوخ بفعل الصحابة، وهذا ضعيف جدا لأنه لم يثبت إجماع من الصحابة على نسخه، ورأى القاسم بن القفال الشاشي من الشافعية عدم تجاوز العشرة عملا بظاهر الحديث.

كما يستشهدون على حق الحاكم في إيقاعه وتركه وتقديره وتعيين مستحقيه بحديث ضعيف ورد في سنن الترمذي و مسند الشهاب هو [1](اتقوا فراسة المـؤمن، فإنه ينظر بنور الله عز وجل) وفي رواية كـ العمال عن عروة مرسلا [2](إن لكـل قوم فراسة وإنما يعرفها الأشراف) وبحديث آخر متكلم فيه ورد في " نوادر الأصول " للحكيم الترمذي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنـه قـال : " إن لله عبـاداً يعرفون الناس بالتوسم" [3]

وذلك ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية بقوله في كتابه "الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية" :[وقول أبي الوفاء ابن عقيل ليس هذا فراسة، فيقال ولا محذور في تسميته فراسة، فهي فراسة صادقة، وقد مدح الله سبحانه الفراسة وأهلها في مواضع من كتابه فقال تعالى (إِن فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمتوسـمِين [4])، وهـم المتفرسـون الآخذون بالسيما، وهي العلامة، يقال تفرست فيك كيت وكيت وتوسمته، وقـال تعالى (ولَو نشاء لَأريناكَهم فَلَعرفْتهم بِسِيماهم [5]) وقال تعالى (يحسبهم الْجاهِـلُ أَغْنِياء مِن التعففِ تعرِفُهم بِسِيماهم[6]) وفي الترمذي مرفوعا (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) ثم قرأ (إِن فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمتوسمِين[7])].

[1] - سنن الترمذي 298/5، تفسير ابن كثير 556/2، تفسير القرطبي 43/10
[2] - المستدرك على الصحيحين 472/3، فيض القدير 514/2
[3] -النعجم الأوسط207/3، تفسير القرطبي 43/10، تفسير ابن كثير 556/2
[4] - الحجر 75
[5] - محمد 30
[6] - البقرة 273
[7] - الحجر 75

وكلا الحديثين لا ينطبق معناهما ولو كانا صحيحين على حـالات التعزيـر سياسة من قبل الحكام الظلمة، فما من أحد منهم كان ينظر بنور الله لتكون له تلك الفراسة، وما من أحد منهم كان من رجال الله الذين يعرفون الناس بالتوسم.

أما الاستشهاد بقوله تعالى في الآية 75 من سورة الحجر: (إِن فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِلْمتوسمِين) وقوله مخاطبا الرسول صلى الله عليه وسلم في الآية 30 من سورة محمد (ولَو نشاء لَأَريناكَهم فَلَعرفْتهم بِسِيماهم ولَتعرِفَنهم فِي لَحنِ الْقَولِ واللـه يعلَـم أَعمالَكُم)، وقوله في الآية 273 من سورة البقرة (يحسبهم الْجاهِلُ أَغْنِيـاء مِـن التعففِ تعرِفُهم بِسِيماهم) فأبعد عن موضوع التعزير سياسـة بعـد الأرض عـن السماء، لأن الآية الأولى متعلقة بضرورة الاعتبار بما وقع لقوم لوط، لمعرفة قوة الله وجبروته وغيرته لانتهاك حرماته، والثانية متعلقة بوحي من الله تعالى لنبيه في شـأن المنافقين. والثالثة في أمر الصدقات والفقراء الذين لا يكاد يعرفهم الجهلاء، ولـيس الحكام ممن يخسف الله الأرض انتقاما لهم من عصاتهم، ولا ممن يوحي إليهم في شأن أعدائهم، وما ورطهم فيما يرتكبون إلا الجهل.

إن بناء العقوبة على الفراسة والتوسم والظن والـتخمين والـشبهة والتهمـة، واعتمادا على نظر الحاكم ومزاجه وما يراه مصلحة، يعد بابا مشرعا للفتن والظلم والجور والاستبداد.

وقد غلط ابن قيم الجوزية في كتابه "الفراسة المرضـية في أحكـام الـسياسة الشرعية" إذ دافع دفاع ا ادل المستميت على نظرية الفراسة وجعلها من أهم محاور الحجة في الموضوع ووصفها بأ ا (مسألة كبيرة عظيمة النفع جليلة القدر إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقا كثيرا وأقام باطلا كثيرا ...).

وإلى ذلك ذهب ابن تيمية أيضا بقوله في كتابه " السياسة الشرعية ":(وأمـا المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة....فهؤلاء يعاقبون تعزيـرا وتنكـيلا وتأديبا بقدر ما يراه الوالي)، وبعد أن بين أن التعزير يكون بالإيلام قولا أو فعـلا، كما يكون بالحبس أو تسويد الوجه وإركاب المعاقب على دابة مقلوبا، ذكـر أن

مالكا وبعض الحنابلة جوزوا البلوغ بالتعزير إلى القتل للإفساد ولو بدون ردة، كما في حالة القدرية مثلا.

ولئن كان الفقهاء قد حاولوا الاستشهاد على شرعية ذلك ببعض الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة واصطياد ما انتحله الأخباريون من روايات، أو القياس على بعض حالات الحرب التي لها أحكام خاصة، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يثبت أنه قد عزر خارج الحدود الشرعية، بل كان يعفو ويصفح حتى في حالات الإساءة إليه، وقد أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما[1] أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في شراج الحرة التي يسقون بها النخل فقال الأنصاري سرح الماء يمر فأبى عليهم فاختصموا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير:" اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك" فغضب الأنصاري فقال: يا رسول الله أن كان ابن عمتك، فتلون وجه نبي الله صلى الله عليه وسلم ثم قال:" يا زبير اسق ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر" فقال الزبير: والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك (فَلاَ وربِّك لاَ يؤمِنونَ حتى يحكموك فِيما شجر بينهم ثُم لاَ يجِدواْ فِي أَنفُسِهم حرجاً مما قَضيت ويسلمواْ تسلِيماً[2]). وأخرجا أيضا عن عبد الله قال[3]: قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قسما، فقال رجل: إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله، قال فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فساررته، فغضب من ذلك غضبا شديدا واحمر وجهه حتى تمنيت أني لم أذكره له، ثم قال:" قد أوذي موسى بأكثر من هذا فصبر". وعن أنس رضي الله عنه قال:[4] جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أصبت حدا، قال: فلم يسأله عنه، وأقيمت الصلاة فصلى النبي صلى الله عليه وسلم فلما فرغ من صلاته قال: يا رسول الله أصبت حدا فأقم في كتاب الله، قال:"

---

[1] - البخاري 832/2، مسلم 1829/4

[2] - النساء 65

[3] - البخاري 2263/5، مسلم 739/2

[4] - المستدرك على الصحيحين 282/4، مسلم 2117/4، مسند أحمد 251/5

أصليت معنا الصلاة؟ " قال: نعم قال:" قد غفر لك " . وأخرج ابـن حبـان في صحيحه عن ابن مسعود قال[1]: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني أخذت امرأة في البستان فأصبت منها كل شيء إلا أني لم أنكحها فافعـل بي مـا شئت، فلم يقل له شيئا ثم دعاه فقرأ عليه هذه الآية (وأَقِمِ الصلاةَ طَرَفَـي النهـارِ وزلَفاً من الليلِ إن الْحسناتِ يذْهِبن السـيئَاتِ ذَلِك ذِكْرى لِلذاكِرِين[2]).

لقد نشأت نظرية العقاب خارج إطار الحدود الشرعية في حـضن مـسوغات فقهية مختلف فيها، ولكنها أخذت في التطور مع مرور الزمن وترامي رقعة السلطة، وفشو الفقه واتساع شقة الخلاف فيه، وبعد أن كان التعزير محصورا في المخالفات الشرعية غير المنصوص على حكم فيها كالغش والكذب والحدود التي لم تكتمـل أركا ا، عرف التعزير للمصلحة المرسلة المقدرة بنظر الحـاكم، والتعزيـر للتـهم بالإساءة للدولة وأمن السلطنة، والتعزير بالشبهة والظن والفراسة والتوسم، واتخـذ لكل هذه التعازير اسم جامع هو التعزير سياسة.

من ثم عرف الفقه الإسلامي مصطلح "السياسة" الـذي تطـور مـع الـزمن فصار"سياسة شرعية" بيد الحاكم يصرفها كيف شاء وأنى يشاء وفي من يشاء.

كان الأصل في الشريعة أن العقوبة لا تكون إلا حدا، ثم صارت حدا وتعزيرا، ثم حدا وسياسة، ثم سياسة شرعية، وعرف الفقه الإسلامي ذا التطور الجلد حـدا والجلد سياسة، والقطع حدا والقطع سياسة، والقتل حدا والقتل سياسة، ومصادرة الأموال حقا ومصادر ا سياسة، ثم خلعت ربقة التقيد بالنصوص وتوالت المظـالم على الأمة بالصلب سياسة وتقطيع الأطراف سياسة والقتل بالعصر سياسة والقتـل بنفخ الضحية من الدبر حتى الموت سياسة، وفي عصرنا هذا عرف تذويب الضحايا في حامض "الأسيد" سياسة.

---

[1] -ابن حبان 16/5، أحمد 449/1، السنن الكبرى 317/4، تفسير الطبري 135/12.

[2]- هود 114

إن هذه النقلة النوعية من مصطلح " التعزير شرعا " إلى مـصطلح "العقـاب سياسةً " قد رفعت الحرج الديني عن الحكام، ووسعت عليهم باستعمال لفظ غائم ضبابي، يبتلعه العامة ويستسيغونه ما دام الفقهاء يستعملونه للتعبير عن شـرعية أي تصرف.

فلفظ " سياسة " جذره اللغوي مشترك، منه " سوِس " - كسمِع - الشيءُ إذا وقع فيه السوس، والسوس أيضا معناه السجية والخلق والأصل.

وساس البهائم والدواب إذا رعاها وروضها.

وساس الرعية أمرها و اها وروضها على السمع والطاعة.

ومن ا از قولهم سوسه القوم أي جعلوه يسوسهم.

ومنه تقسيمهم الناس إلى ساسة وسوقة، ساسة تسوق وعامة تساق.

ومنه قول الشاعر:

فبينا نسوق الناس والأمر أمرنا إذا نحن سوقـة نتنصف

فأف لدنيا لا يدوم نعيمهـا تقلب تارة بنـا وتصرف

إن هذا المصطلح المستحدث "لشرعنة" تصرفات الحكام لا تقره مبادئ الإسلام وتعاليمه شكلا ومضمونا، لما يحمله من معاني استعلاء فئة على فئة، ومـا يعطيـه للحاكم من حق التصرف في الشأن العام استبدادا تاما لا معقب له، وما يفتحه من أبواب للفتن والمظالم على جميع الصعد:

على الصعيد السياسي إذ تمت تحت غطائه السيطرة على أمر الأمـة، وسـخر للأهواء والمصالح الفردية و ب المال العام، أمام عين الأمة الخائفة من هذه العقوبـة المستحدثة غير المقدرة عقلا أو شرعا، والموكولة إلى مزاج الحاكم وعفوية ما يصدر عنه في حالات صحوه وسكره، غضبه وزهوه، قتلا أو بترا أو صلبا أو جلـدا أو مصادرة.

وعلى الصعيد الاجتماعي فرض على الأمة الفقر والفاقة والخدمة الذليلة في أعتاب الحكام وأمراء الشرطة والجيش وفي قصور النخب الفاسدة ذات النفوذ والجاه.

وعلى صعيد السيادة الوطنية فتحت البلاد للغزو الأجنبي عسكريا وثقافيا وعقديا.

وعلى صعيد التواصي بالمعروف والتناهي عن المنكر، أجبر الدعاة على لزوم الصمت وملازمة الظل تحت طائلة التعزير سياسة وما ينتج عنه من قتل وسحل وانتهاك أعراض.

قال ابن نجيم في البحر الرائق: (السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي).

وقال ابن القيم في الطرق الحكمية: (عن ابن عقيل قال: السياسة ما كان فعلا مع الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به الوحي، ومن قال لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فقد غلط).

ومن الفقهاء المعاصرين يقول الشيخ البوطي:(أما التنفيذ فإن الشارع يعطي الحاكم طائفة واسعة من الأحكام تسمى أحكام السياسة الشرعية، يملك أن يتحرك تحت مظلة هذه الأحكام ...)

وقال الطرابلسي في "معين الحكام": (السياسة ما يحتاجه الحكام والولاة من إيقاع بعض العقوبات ردعا وزجرا لتوصد أبواب الفتن).

إلا أنه في نفس الكتاب " معين الحكام "[1] ينتبه لمخاطر السياسة وينبه إليها محذرا بقوله في الحكم بالفراسة: (فالحكم بالفراسة مثل الحكم بالظن والتخمين وذلك فسق وجور من الحاكم) ثم يعقب على ذلك بتفصيل المظالم التي تنشأ عنها قائلا: (اعلم أن السياسة شرع مغلظ ، والسياسة نوعان سياسة ظالمة فالشرعية

[1] - ص 168

تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم...وهي باب واسع تضل فيه الأفهام وتزل فيه الأقدام وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود ويجرئ أهل الفساد ويعين أهل العناد والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم الشنيعة ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال غير الشرعية....)

ولئن ترك الطرابلسي في هذه الفقرات منفذا لتمرير بعض تصرفات الحاكم بإشارته إلى ما سماه السياسة الشرعية، دون أن يضع لها تعريفا دقيقا أو آلية واضحة دقيقة أو مقياسا تعرف به، فإن الفقيه المالكي الإمام القرطبي في تفسيره[1] قد وضع حدا لكل تأويل في هذا الشأن فقال عن الفراسة التي هى ركيزة أحكام السياسة:

(قال القاضي أبو بكر بن العربي:" إذا ثبت أن التوسم والتفرس من مدارك المعاني فإن ذلك لا يترتب عليه حكم ولا يؤخذ به موسوم ولا متفرس، وقد كان قاضي القضاة الشامي المالكي ببغداد أيام كوني بالشام يحكم بالفراسة في الأحكام، جريا على طريق إياس بن معاوية أيام كان قاضيا، وكان شيخنا فخر الإسلام أبو بكر الشاشي صنف جزءا في الرد عليه، كتبه بخطه وأعطانيه، وذلك صحيح، فإن مدارك الأحكام معلومة شرعا مدركة قطعا وليست الفراسة منها).

إننا إذ ننقض ما دعي "أحكام السياسة" في مجال المخالفات والجنايات التي لم يرد من الشرع حكم فيها، وعدت في منطقة الفراغ التشريعي، لا نقصد ترك علاقات الناس فوضى، ولا إهمال التناصف بينهم فيما يحدثونه من مظالم، ولكن لنؤكد حقيقة شرعية هي أنه لا يجوز أن يستأثر بهذه القضايا حاكم فرد أو فقيه مجتهد، لأنها أمر عام، ليس أحد بأحق بالإشراف عليه من أحد، ولأن مصلحة العامة في مجال الفراغ التشريعي يستحيل أن يحيط بها إحاطة جامعة فقيه أو حاكم أو مجلس حكم، ولأن الفرد مهما بلغت تقواه وإحاطته بأوجه العلم لا يستطيع تحقيق الموضوعية والتجرد فيها، ولأن آلية تنظيمها والتشريع لها وضبطها كتابا وسنة هي الشورى الجماعية.

[1] - ج 10 ص 44

المبحث الثامن
الفراغ التشريعي والعلمانية

لا شك في أن موجة ما دعي " علمانية " تجتاح عالمنا الإسلامي مدججة في المجال الفكري بمختلف العلوم الإنسانية المعاصرة فلسفة واجتماعا وعلم نفس ومنطقا وديماغوجية ، وفي مجال العلوم التطبيقية بأدق ما وصلت إليه الاختراعات الحديثة والاكتشافات العلمية، وفي مجال التأثير النفسي والاجتماعي والتوجيه المعنوي بكل وسائل الاتصال المسموعة والمرئية والمقروءة، وفي المجال العسكري بأحدث أساليب الضغط والتهديد والغزو والتدخل السريع المباشر والبطيء المتسلل.

ولئن كان تأسيس دول علمانية في العالم الإسلامي يعد من ركائز هذا الاجتياح، فإن ظاهرتي الأمبريالية الحديثة والعولمة الرأسمالية الشرسة وهيمنتهما على مراكز القرار السياسي والاقتصادي، وآفة الفلسفة الداروينية بإسقاطاتها الفكرية في ميادين التلقي العلمي والتربوي مدرسة وجامعة وإعلاما، وعاهة المتنصرين من المستشرقين والمستغربين وبعض النخب العربية والشعوبية ذات الأصول الإسلامية والمسيحية، من أخطر أدوات هذا الاجتياح العلماني للعقيدة الإسلامية أرضا وبشرا ومنهاج حياة.

إن ظاهرة العلمانية المدججة بكل ما هو أجنبي، ومحاولاتها دس أنفها في الشأن الإسلامي بحربائية ومحاولة تأقلم تارة، ومصاولة هجومية كاسحة تارة أخرى، تقتضي تعبئة وسائل الدفاع الفكرية والسياسية والاجتماعية والعقدية ليتم دحر هذا الغزو الاستعماري الجديد في ثوبه الحديث.

ولعل من البديهي أن نعرج في هذا المنحى على معنى هذا المصطلح في أصوله اللغوية ، ليتم لنا معرفة ما وراءه من نوايا وأهداف وعقائد. ذلك أن لفظ "العلمانية" هو تعريب لما اشتق من أصله اللاتيني (SECULAR) ومعناه " اللادينية "

كما ورد في معجم أكسفورد، ثم عرب بألفاظ " الدنيوية، المادية، العلمانية " تجنبا لأي حساسية دينية قد تثار في المجتمع المسلم الذي هو الهدف الأصيل للاجتياح. كما اقترح بعض دعاتها أخيرا استعمال لفظي" الديمقراطية العقلانية " بدل هذه المصطلحات التي استثارت قوى الدفاع الذاتي لدى الأمة ، على اعتبار أن العقلانية في صميمها تستبعد الغيب وتقصيه عن شؤون الدنيا.

ومن هذا المعنى اللغوي للمصطلح يبدو أن هذه الدعوة قديمة قدم الصراع بين الإيمان والكفر، والتدافع بين الحق والباطل، لأن معتنقيها لا يؤمنون إلا بعالم المادة ولا يلتزمون إلا بما يلزمهم إياه مجتمع الدنيا، وهم بذلك ينكرون الغيب والألوهية وعالم ما بعد الموت حسابا وجزاء. ولئن حاولوا التدليس بتحديث ما أطلق عليهم قديما، وانتحال مصطلحهم الجديد " علمانية "، فإنهم عرفوا طيلة التاريخ الإسلامي تحت عنوان "الدهريين"، وهم الذين أنبأنا الله تعالى خبرهم بقوله في الآية 24 من سورة الجاثية (وقَالُوا ما هِيَ إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكُنا إلا الدهر وما لَهم بِذَلك مِن عِلْمٍ إنْ هم إلا يظُنونَ).

ولئن كان الاختلاف داخل دوائرهم التنظيرية حول صياغة تعريف للعلمانية تكون مقبولة لدى المسلمين، فما ذلك إلا لاضطراب عملية اجتياحهم للمنطقة، ولما اعترض سبيلهم من حواجز وسدود، ولما عجزوا عن فهمه من إشكاليات التعاطي مع المجتمع المسلم ذي الموروث الثقافي المنبثق من أصل العقيدة، مما أدى بأحد عتاة الدهريين العلمانيين المعاصرين (أركون) إلى أن يصرخ متضورا:(هكذا نجد أننا غاطسون في محيط إيديولوجي كامل، ولا يوجد أي تفكير جاد أو سليم في مثل هذا الجو المهيمن على العالم الإسلامي. وبالتالي فإن العلمنة تبدو مستحيلة تماما في مثل هذا الجو. بل ويصل بنا الأمر إلى حد القول بأن الوظيفة النبوية قد تشيطنت ..)، ثم يعزو ذلك إلى حركات الدعوة الإسلامية بقوله:(ولكن الحركات الإسلامية الحالية ذات تأثير كبير حتى في أوساط هؤلاء الشباب الراغبين أولا في تأكيد أنفسهم سياسيا، وخطابها يتغلغل بسهولة في أوساط الجماهير الغفيرة).

هذه الصعوبات التي اعترضت سبيل الدهريين المعاصرين (العلمانيين)، ظهـر نتيجة لها ووسيلة لتلافيها جان مسلوكان ذوا هدف واحد هو نشر اللادينية تحت عنوانيها المعلنين" العلمانية والديمقراطية "، ج استئصالي مطاول مرحلـي، و ـج استئصالي مصاول متعجل.

يدعو النهج الأول إلى فصل الدين عن الدولة، والسلطة التشريعية عن الـسلطة الدينية، ويقدم العلمانية بأسلوب انتقائي، بصفتها مجرد أفكار وممارسات عمليـة لتطوير ا تمع وإخراجه من دائرة التخلف، وفي الحالة المغربية يدعو إلى " لادينية " ا تمع والحكومة، وإسلامية المؤسسة الملكية التي يجب أن تختزل الـدين في جبتـها ريثما يرمى ا وبما في جبتها إلى سلة التاريخ. وقد ظهرت آثار هذا النهج واضحة في مجالات العلوم والإعلام والأخـلاق والعلاقـات الاجتماعيـة والاقتـصادية والسياسية، لاسيما لدى النخب الفاسدة من ذوي المال والجاه والنفـوذ، الـذين حوصروا في مراكز سلطتهم المغتصبة مدججين بالدبابات المحلية وأرتـال الـدعم الأجنبي. أما جمهور المسلمين فقد تترسوا بعقيد م في مواجهة هذه الهجمة الشرسة، وتقوقعوا في مجتمعا م الدينية بعد أن عجزوا عن إقامة نظم سياسية تناسبهم.

أما الاتجاه الاستئصالي المصاول فيأخذ على الأول تردده وبطء أساليبه وغـبش رؤيته، لأن العلمانية الأصيلة في نظره تعني فصل القيم الإنسانية والدينية عن الحيـاة الفردية والجماعية للأمة فصلا مطلقا، تمهيدا لإلغائها وتحرير الناس مـن إسـارها، والتمكين للعلمانية اللادينية الملحدة الصريحة، والنفوذ ا إلى أعماق ا تمع اعتقادا وفكرا وإديولوجية وممارسة ونظام حياة. وهو ما جاهر به القطب العلماني اليهودي" كرلستول " بقوله: (إن العلمانية رؤية دينية شاملة لها مقولا ا عن الحياة الإنسانية حاضرا ومستقبلا، وتأثيرها الفعال في العقائد الدينية التي لم تندثر بعد في هذا العصر العلماني). وأيده في ذلك اللاديني السوري هاشم صالح الذي دعا إلى تحرير الفرد وا تمع من قيود المطلق والغيبي (الدين).

هذا الاتجاه يتعامل مع قضايا الدين بصرامة شديدة وحدية مطلقة، ولا بديل لديه عن استئصال كل ما له علاقة بالغيب من أنماط تفكير وسلوك، وأصناف علاقات وجدانية ووشائج أسرية وإنسانية، وبناء مجتمع جديد مصدر الأخلاق فيه والممارسات الخاصة والعامة هو المعرفة المادية اللادينية.

وبين الاتجاهين هذين (المطاول والمصاول) يقبع اتجاه تتأرجح تصريحاته بين المرونة والتشدد، وإن كان جوهريا منضبطا في السياق العام لمسيرة العلمانية اللادينية الاستئصالية الحدية ومنهجها الاجتياحي.

يمثل هذا الاتجاه زمرة من ذوي الأصول العربية والشعوبية، على رأسها كل من حسن حنفي ومحمد أركون.

وإذ يرى الأول في بدء ظهوره أن العلمنة مجرد فصل للدين عن الدولة، يتحول فجأة إلى اعتبارها منهجا كاملا له رؤية شاملة للكون تنبثق عنها قيم ومبادئ مهيمنة على كل مجالات الحياة، وتعد مرجعية شاملة لها، مما يتنافى مع كل مرجعية غيبية ماورائية.

أما أركون فعلى رغم تدليسه على قرائه بادعاء الانتماء إلى الثقافة العربية الإسلامية، وهو مجرد خريج من المدرسة العلمانية اللائكية الفرنسية، لم يتعلم اللسان العربي إلا في شيخوخته، والانتساب العرقي إلى أسرة مسلمة ليس دليلا أو حجة على اعتناق الدين الإسلامي الذي يتنافى مع العلمانية ويكفر ا، وعلى رغم تنديده التمويهي بالتيار " العلمانوي الصراعي " كما دعاه، فإنه في جوهر موقفه العقدي علماني لاديني واستئصالي متطرف، يبدو ذلك واضحا من خلال كتاباته التي أهال عليها من المساحيق والضبابية والغبش ما ظنه كافيا للتدليس والتلبيس، فالعلمانية بالنسبة إليه (موقف للروح؟! وهي تناضل من أجل الحقيقة أو التوصل إليها) (وهي عمل لا ينتهي ولا يغلق) و هي(تجاوز من الباحث كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية التي ولد عليها المرء) و (وهي تفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع دون استثناء) و (والخصومة قائمة أيضا دائمة بين

العلمنة والدين كما مورسا في بلدان الغرب نفسه) و (إذا كان المسلمون يتعلقون اليوم بقوة وعنف بالقرآن فإن ذلك عائد إلى وجود فراغ تاريخي ينتظر مـلأه) و (والإسلام بحد ذاته- أي المجتمع الإسلامي كما يفهم من السياق- ليس مغلقـا في وجه العلمانية، ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلـصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية؟! والإديولوجية؟! التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم) و (والعقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكل حتما سياجا دوغمائيا مغلقا – أي عقديا متعصبا- يقبل العقل البشري في أن ينحصر داخله) وتؤازرها في هذا المنحى كل العبادات صلاة وصياما وحجا ..أي (الشعائر والطقوس التي تلعب دورا هاما بصفتها دعامة وسندا) و (والموقف العلماني يتميز بإحـداث القطيعـة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به، وهو يفترض أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش) و (والأديان في مجتمع ما هي عبـارة عن جذور، ولا ينبغي التفرقة بين الأديان الوثنية وأديان الوحي، لأن التفرقة بينـها تعسف، والنظرة العلمانية تعلن أنها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤية أكثر صحة) و (العلمانية مهمة عملية يومية يمارسها كل مدرس يجد أمامه عقولا طازجة؟! شابة أو بالغة ، ولكن عاجزة عن الدفاع عن نفسها؟!!) و (هي معاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي ونشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي - أي المجتمع -، والمدرس لا يكفي أن يكون محايـدا في تعليمه لكي يتوصل إلى المثال العلماني ويعانقه) و (والعلمانية ينبغي أن تتطور تطورا طبيعيا بمنأى عن إيديولوجيا إسلام معين ومتصور على أنه دعامة للمقاومـة ضد الإمبريالية الاستعمارية) و (والعلمانية يجب أن تهيمن على الفضاء الاجتماعي وساحاته الدينية والسياسية والفكرية والاقتصادية والثقافية) و لتحقيق الاسـتقلالية الكلية للعقل لابد من (قطيعة أساسية وجذرية مع الوحي).

إن المطلع المتعجل على هذه الاتجاهات العلمانية وما تتقاصف بـه مـن نقـد وتجريح متبادلين، يتوهم بينها تعارضا وتنافيا ، ولكن النظرة الفاحصة سرعان مـا

تكشف أن اختلافها تكامل، وتنوعها تأقلم مع الساحة التي تعمل فيها. فهي إذا ما دعت إلى مجرد فصل الدين عن السياسة والدولة فلكون ا تمع الذي تنـشط فيـه شديد التدين غير قابل لما سوى هذا الهدف. أما في مرحلة الاسـتئناس بالعلمانيـة فتدعو إلى اقتحام بوابتها على يد أمثال حسن حنفى وأركون، وإذا مـا تأسـست ركائزها الأولى تدخل التيار الاستئصالي الحدي لإكمال ما بقي من المراحل، بنفـي الدين عن الأمة أفرادا ومجتمعا، والبلوغ في ذلك إلى مرحلة القمع لاجتثاث جذور الإيمان من القلوب.

هكذا يتجلى بوضوح تام أن القاسم المشترك لدى العلمانية اللادينية (الدهرية المعاصرة) بجميع إيديولوجيا ا الليبرالية والماركسية والقومية والوجوديـة والعبثيـة والحداثية وما بعد الحداثية تلتقي في مبدأ إنكار الوحي وفكرة الدين، و تـسعى إلى تأسيس قيم ومبادئ جديدة منبتة مقطوعة عن أصل الغيب ألوهية ومعادا، أساسها المادة والمصلحة المنبثقة عنها، واختزال ذلك كله فيما عرف حاليا بالعولمة الرامية إلى فرض الهيمنة الثقافية الدولية بأخلاقها ونظمها وقوانينها وتجار ا واقتصادها وآدا ا وفنو ا، وإسقاط الهوية الدينية وإلغائها وسحقها، للوصول إلى مجتمع لاديني محض.

إن القطيعة بين العلمانية وبين الدين تأسست في مستهل الحياة البشرية، وذلـك عندما تأسس الدين كلمة ربانية من الله عز وجل لآدم عليه السلام، نشأت ا وفي كنفها القيم الإنسانية الرفيعة والمبادئ القيمة الراقية التي لا يد ولا فضل للماديين في تأسيسها والتبشير ا، ثم ظهر الكفر تمردا للشيطان عن أوامر ربه وإغواء لعبـاده، فكان الوحي قبلة للمؤمنين، والشيطان قبلة للماديين العلمانيين بجميع مسميا م في جميع العصور. ومنذئذ انقدح الصراع والتدافع بين الإيمان والكفر والحق والباطـل والتدين واللاتدين(ولَولاَ دفْع اللّهِ الناس بعضهم بِبعضٍ لفَسدتِ الأَرض ولَـكِن اللّه ذُو فَضلٍ علَى الْعالَمِين [1]).

---

[1] - البقرة 251

وعلى مدار التاريخ البشري، كلما تقلص دور الدين وتنوسيت تعاليم النبوات عقائد وشرائع ذر قرن العلمانية فردية استبدادية حاكمة أو تحركا جماهيريا منحرفا ضالا، ولئن كانت مسيرتها في المجال الإسلامي غير ما هي عليه لدى الدول الغربية، فإنها تلتقي لدى الطرفين في الهدف المشترك الذي هو إعلاء شأن الإلحاد والتحلل من كل القيم التي بشرت بها الأديان.

إن جميع المجتمعات البشرية في فترة الضلال الذي يجتاحها مرة بعد مرة عرفت الإلحاد، وأنكرت الألوهية والغيب كما تنكره العلمانية حاليا، وما الدهريون السلفيون إلا أصولا للعلمانيين الخلفيين المعاصرين، تجمعهم المقولة الموغلة في القدم:" ما هناك إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وما بين هذا وذاك ملعب ومرتع ".

إن المجتمع العربي الإسلامي نفسه كان قد عرف أول حركة إلحاد علمانية منظمة ومسلحة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أسسها المدعو حمدان بن قرمط، واتخذ لها مركزا في الكوفة سماه دار الهجرة، وركز في دعوته على المستضعفين والحاقدين والناقمين من الأجراء والموالي والعبيد، واتخذ من الدهرية مذهبا وعقيدة، منكرا الرسل والشرائع مستبيحا كل ما يميل إليه الطبع، متوسلا إلى أهدافه بالبطش والقتل وسفك الدماء، متخذا دستورا وقاموسا لأتباعه من رسالة عبد الله بن الحسين القيرواني التي يقول فيها: (ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آنست منهم رشدا فاكشف الغطاء، وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء).

ثم توالت إلى يومنا هذا حركات تمرد على النبوة الخاتمة بعقيدتها وشريعتها، تبرز فيها الدهرية العلمانية كلما ضعفت الدولة المركزية وتخبو في حال قوتها، من القرامطة إلى المعتزلة إلى الحشاشين إلى القومية العربية المعاصرة التي اتخذت من العلمانية محتوى إديولوجيا، إلى الماركسية صريحة الإلحاد، إلى ما عرف حاليا بالحداثة والعلمانية والعولمة.

وفي المجال السياسي وتدبير الشأن العام ظهرت العلمانية في شكلها الاستبدادي الفردي ملوكية جبرية، بقيام دولة بني أمية التي احتكرت السياسة العامة خارج نطاق الشريعة، استنادا إلى ما تقتضيه مصلحة البيت الحاكم، واستأثرت لذلك بجميع مرافق الدولة إدارة واقتصادا وتصرفا في المال العام جباية ومصادرة وإنفاقا وأعطيات، ومارست تسيير الجيوش مدافعة ومهاجمة، وابتداع العقوبات السلطانية الشرسة التي لا يقرها دين ولا عرف ولا تقليد، وتوجيه الثقافة أدبا وعلما وبحثا، وقمع التوجهات الفكرية والعقدية المخالفة والمعارضة.

واستمر هذا الحال على صعيد الدول والدويلات التي قامت في المنطقة الإسلامية إلى عصرنا الحاضر، من غير أن تعرف هذه العلمانية الملوكية ما عرفته في الساحة الغربية من تطور، لأن فقهاء السلطة لدى المسلمين أخذوا على عاتقهم تبريرها وتسويقها للعامة على أطباق من نظريات للاستصلاح والاستحسان والمقاصد والاستصحاب...

أما في ديار الغرب البعيدة عن دائرة الاستقطاب الديني السماوي في الشرق العربي مهد النبوات والرسالات، فقد سادت النزعات الوثنية المادية بكل أصنافها، عبادة للأفلاك والكواكب والنجوم واعتقادا في الأساطير والخرافات والأوهام، وأفرزت صراعا فيما بينها أول تجربة سياسية مادية علمانية في اليونان، ذات توجه ديمقراطي محتكر بين طوائف أرباب المال والسلطة والقوة.

ثم بعد أن ظهرت الديانة المسيحية وأفرغت من محتواها التدبيري للحياة، وشيبت ببعض الطقوس الوثنية، واضطرت من أجل المشاركة في السلطة إلى التحالف مع الإقطاعيين والأباطرة، ساهمت بفتاواها وتوجيهاتها في قمع الحريات ونهب الأموال وسفك دماء العلماء والمفكرين واستذلال الطبقات الفقيرة التي لم تجد بدا للتحرر من أن تخوض ثورات متعاقبة تدعو فيها إلى العلمانية، على الشكل اليوناني بعد أن قام مفكرو عصر النهضة بتطويره وتحديثه، وتضمينه ما يكفل

مستوى مقبولا من العدالة وحرية الفكر والرأي والإبداع، خارج الغيبيات الكنسية واستبداد الإقطاعيين والمستغلين..

حينئذ وبتأثير التطور الصناعي وعوامل الإنتاج، وفي ظل التوسع الاسـتعماري عرفت أروبا علمانيتين، أولاهما لبرالية حققت أكبر انتصارا ا في أواخر القرن الثامن عشر بالثورة الفرنسية التي حجمت الكنيـسة في معابـدها، ومكنـت للماديـة الديمقراطية الرأسمالية على رأس السلطة.

وثانيتهما اشتراكية ماركسية صريحة الإلحاد، توجت انتصارها بثورة أكتـوبر 1917م، وقيام الاتحاد السوفييتي والمعسكر الشيوعي.

وفي مرحلة المد الاستعماري الغربي التي افتتحت بحملة نـابليون علـى مـصر وامتدت إلى كافة المناطق الإسلامية في إفريقية وآسيا، أخذ تأثير العلمانيتين الليبرالية والشيوعية يتسلل إلى الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، وتولى التـرويج لهمـا مفكرون عرب وآسيويون، من مختلف الانتماءات الدينية يهودية ومسيحية ومسلمة، في محاولة للتخلص من الاستبداد والتخلف والضعف، وكان في مقدمة من سار في هذا الركب علماء وفقهاء انبهروا بما بلغه الغرب من تقدم مادي علـى حـساب الكنيسة، منهم جمال الدين الأفغاني والطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم، تولوا تسويق الديمقراطية الغربية ومحاولة أسلمتها والتوفيق بـين مفـاهيم الـدين الإسلامي وبين العلمانية الليبرالية الرأسمالية؛ ثم ما لبثت الماركسية أيضا أن اتخـذت لنفسها مواقع هامة في مختلف الحواضر الإسلامية عربية وعجمية، وتأسـست لهـا الجمعيات والأحزاب، وقامت ا دول اشتراكية سرعان ما ا ارت با يار المعسكر الشيوعي.

ثم في عصرنا الحالي بلغ المد العلماني في أقطار المسلمين أوجه بجراءتـه علـى نصوص الكتاب والسنة تشكيكا وتأويلا ، وعلى ثوابت الدين ترويضا وتبـديلا، وبسعيه الدؤوب للوصول إلى رأس السلطة المركزية والاستبداد ا.

وما يجري حاليا من توترات سياسية في الدول الإسلامية ليس إلا صراعا بين الحكم العلماني الفردي الاستبدادي الموروث عن الملوكية العربية امش ضيق من حرية العبادة الفردية والعلاقات الزوجية والأسرية، وبين العلمانية الشمولية ذات المحتوى الديمقراطي، يشتد هذا الصراع كلما خلا الجو للطرفين، ويخف ويخفت إلى حد التحالف واقتسام الغنيمة كلما ظهر التيار التنويري الإسلامي ذو المحتوى الراشدي. ولئن كان حكام المسلمين الحاليين قد سمحوا لشعو م بحرية تنظيم عبادا م وأحوالهم الشخصية على قواعد الشريعة، وتركوا للعلمانيين حق التشريع فيما سوى ذلك، فإ م تحت ضغط النخب المعلمنة المدججة بالقوى الأجنبية، قد سمحوا – تزلفا للمعسكر الغربي من أجل البقاء في سدة الحكم – للعلمانية باقتحام مجال العبادات وإعادة تنظيم المساجد والسيطرة عليها، وإلغاء تشريعات الأحوال الشخصية وعلمنتها. وبذلك تحقق العلمانية كامل هدفها الذي هو اعتبار حياة المسلمين عقديا وتشريعيا وأخلاقيا وأعرافا وتقاليد منطقة فراغ ينبغي أن يملأ، أو كما قال (أركون): " إذا كان المسلمون يتعلقون اليوم بقوة وعنف بالقرآن فإن ذلك عائد إلى وجود فراغ تاريخي ينتظر ملأه ".

المبحث التاسع
الفراغ التشريعي
بين الاجتهادين الفقهي والوضعي

يطلق مصطلح " التشريع " على عملية إنشاء القواعد والضوابط المنظمة للنشاط البشري عامة، وهو مرادف للفظ " التقنين " الذي هـو وضـع قـوانين كليـة للمعاملات، تنطبق على جميع جزئيا ا التي تتعرف أحكامها منها.

ولئن كان لفظ "القانون " دخيلا على العربية من الفارسية أو الرومية كما يقول فقهاء اللغة، فإن مصطلح " التشريع" له جذره العربي في كلمة" شرع "، وحروف " الشين والراء والعين " كما في معجم مقاييس اللغة أصل واحد هو شيء يفـتح في امتداد يكون فيه، ومنه شرع في الأمر إذا خاضه، وشرعت الدواب في الماء شـرعا وشروعا إذا دخلت فشربت الماء، ومنه "الشريعة" أي منحدر الماء، ومورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون، والعرب لا تسمي منحدر الماء شريعة حتى يكون عِداً لا انقطاع له وظاهرا لا يستقى بالرشاء.

ومن استعماله ا ازي لفظ " شرع " بمعنى " سن "، و الشريعة والشرعة ما سنه الله تعالى من الدين وأمر به، قال الراغب في مفرداته:(سميت الشريعة تشبيها بشريعة الماء بحيث أن من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقية روي وتطهر)[1].

والشريعة والشرعة أيضا الطريق المستقيم والسبيل الظاهر والمذهب الواضـح، يقال: أشرع له الطريق وشرعه له تشريعا أي فتحه وأنفذه وأوضحه وبينـه، قـال تعالى : (شرع لَكُم من الدينِ ما وصى بِهِ نوحا والذِي أَوحينا إِلَيك وما وصينا بِـهِ إِبراهِيم وموسى وعِيسى أَنْ أَقِيموا الدين ولَا تتفَرقُوا فِيهِ [2]) 13، قال الراغب:(في

---

[1] - انظر: مفردات القرآن الكريم للراغب الأصفهاني مادة "شرع"

[2] - الشورى 13

الآية إشارة إلى الأصول التي تتساوى فيها الملل ولا يصح عليها النسخ كمعرفة الله تعالى ونحو ذلك...).

ولئن كان التشريع الوضعي (القوانين الوضعية) لدى الأمم غـير الإسـلامية إنشائيا و غير مقيد في مجمله بما سوى القانون الطبيعي ومبادئ العدالة والأعـراف والمصالح، فإن التشريع الإسلامي له مصادره الواضحة الملزمة في الكتاب والـسنة، وما يحمل عليهما ويستند إليهما، كما أن له في منطقـة الفـراغ التـشريعي- أي الجوانب التي لا تحكمها النصوص مباشرة - ضوابط بينة لحركيته الإنشائية انطلاقا وسيرا وتوجها وغاية، إلا أن عدم ارتكازه مباشرة على النصوص يجعل مجال فاعليته غير بعيد عن مجال القانون الوضعي، ويضفي على مباحثه من العمومية واضـطراب المفاهيم ما يكاد يربكها، ويطرح في ثناياها جوانب فلسفية ومعرفية مشتركة بـين مختلف الشعوب والأمم، والملل والأديان، خلافا للتشريع النصي الذي له مـصادره المتميزة الضابطة لأحكامه الاجتهادية.

ولئن كان مجال منطقة الفراغ التشريعي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ضيقا لبساطة الحياة حينئذ وبدائيتها، فإ ا اليوم أشد اتساعا وأكثر تعقيدا بما تشهده البشرية من أصناف معيشة، وتنوع اختراعات ومعارف ومكتشفات، وكثافة تفاعل اجتماعي وتبادل للمنافع والحاجات، مما يجعل التفكير في تغطيتها تشريعا وتقنينـا ضرورة ملحة لا غنى عنها.

لذلك تشكل هذه المنطقة بين التشريعين الإسلامي والوضـعي، نقطـة تمـاس شديدة الحساسية، وجسر تواصل وعبور متبادلين ، له سماته الإيجابية والسلبية التي لا يجوز تجاهلها أو إغفالها.

وكما أن لكل من التشريعين ميزته التي يختص ا دون الآخـر، فـإن بينـهما صفات مشتركة تتأرجح بين السلب والإيجاب، تبعا لقوة معسكريهما أو ضعفهما ثقافة وعلما ومنعة.

ولعل أبرز هذه السمات المشتركة بينهما تكمن في إنشائية التقـنين والـصياغة لديهما أولا، وفي مرجعيتهما المصلحية بأوجهها الفردية والاجتماعيـة ثانيـا، وفي اضطراب تحديد ضوابط الأهداف والغايات لدى فقهائهما ثالثا.

أما الإنشائية المشتركة بينهما فإن الوضعيين يعدو ا نتيجة طبيعية لعقيـد م الدنيوية المادية، التي ليس لها من هدف سوى المـصلحة الفرديـة أو الجماعيـة أو التوفيقية ؛ ولئن كان فقهاء المسلمين يبنون اجتهادهم في هذا ا ال على المـصالح المرسلة ومقاصد حفظ الضرورات الخمس بحاجيا ا وتحسينا ا فإ م يضفون فيهـا على أحكامهم الصفة التعبدية تحت طائلة الإيجاب والتحريم والثواب والتأثيم، على رغم أن هذا الموقف منهم قول صريح بالرأي المذموم المنهي عنه، ومخالفة صـريحة لجوهر التشريع الإسلامي، الرامي إلى اليسر والتخفيف، وتقليص دائـرة المحرمـات والواجبات، وسد الذرائع التي تجعل الحياة مجرد أوامر ونواه غير محدودة، وأوزار غير منضبطة تعكر معيشة المرء وتوتر علاقاته الاجتماعية. وهذا ما يشير إليـه القـرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم:

فمن القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿ ولا تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم ﴾ الإسراء 36 .

﴿يا أيها الذِين آمنوا لا تقَدموا بين يدي اللهِ ورسولِهِ ﴾ الحجرات 1 .

﴿ وأَنْ تقُولُوا علَى اللهِ ما لا تعلَمونَ ﴾ الأعراف 33 .

﴿ وقَد فَصلَ لَكُم ما حرم علَيكُم إِلا ما اضطُرِرتم إِلَيهِ وإِن كَـثِيرا ليـضِلونَ بِأَهوائِهِم بِغيرِ عِلْمٍ إِن ربك هو أَعلَم بِالْمعتدِين ﴾ الأنعام119.

﴿ قَد خسِر الذِين قَتلُواْ أَولاَدهم سفَها بِغيرِ عِلْمٍ وحرمواْ ما رزقَهم اللّه افْتِـراء علَى اللّهِ قَد ضلواْ وما كَانواْ مهتدِين﴾ الأنعام 140.

﴿يا أَيها الذِين آمنواْ لاَ تحرمواْ طَيباتِ ما أَحل اللّه لَكُم ولاَ تعتدواْ إِن اللّـه لاَ يحِب الْمعتدِين﴾ المائدة87.

﴿ قُلْ أرأيتم ما أنزلَ اللّه لَكُم من رزقٍ فَجعلْتم منه حراما وحلالاً قُلْ آللّه أَذِنَ لَكُم أم علَى اللّهِ تفْترونَ﴾ يونس 59.

﴿ولاَ تقُولُواْ لِما تصِف أَلْسِنتكُم الْكَذِب هـذَا حلاَلٌ وهـذَا حرام لتفْتـرواْ علَى اللّهِ الْكَذِب إِن الذِين يفْترونَ علَى اللّهِ الْكَذِب لاَ يفْلِحونَ﴾ النحل 116.

ومن السنة : قوله صلى الله عليه وسلم:[1] " إن الله فـرض فـرائض فـلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، و ى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها ".

وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه عمر رضي الله عنه أثنـاء إحـدى خطبه[2]:" قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :(إن الله أنزل كتابا وافتـرض فرائض فلا تنقصوها وحد حدودا فلا تغيروها وحرم محارم فلا تقربوها وسكت عن أشياء لم يسكت نسيانا كانت رحمة من الله فاقبلوها...). إن أصـحاب الـرأي أعداء السنن تفلتت منهم أن يعوها وأعيتهم أن يحفظوها وسلبوا أن يقولوا لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم فإياكم وإياهم فإن الحلال بين والحرام بين كـالمرتع حـول الحمى أوشك أن يواقعه ألا وإن لكل ملك حمى وحمى الله في أرضه محارمه".

وقوله صلى الله عليه وسلم:" ذروني ما تركتكم فإنما هلك الذين من قـبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فما أمرتكم بشيء فاتوه ما اسـتطعتم وإذا يتكم عن شيء فانتهوا عنه "[3].

وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة " قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما هلكت بنو إسرائيل حين حدث فيهم المولدون أبناء سبايا الأمـم فوضعوا الرأي فضلوا "[4].

---

[1] - جامع المسانيد والسنن 454/13، سنن البيهقي الكبرى 12/10، المعجم الصغير 249/2

2 - ك العمال في سنن الأقوال والأفعال، رقم1629 ، حرف الهمزة، الباب الثاني في الاعتصام بالكتاب والسنة

[3] - صحيح ابن خزيمة 129/4، مسلم 975/2

[4] سنن الدارقطني 146/4.

ومن إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذم الرأي: قال الإمام علي كـرم الله وجهه:[1]" ثلاثة لا يقبل معهن عمل الشرك والكفر والرأي، قالوا يا أمير المؤمنين ما الرأي؟ قال تدع كتاب الله وسنة رسوله وتعمل بالرأي، وقال[2]"لو كـان الـدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صـلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه". وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو على المنبر:[3]" يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله صلى الله عليـه وسـلم مصيبا لأن الله كان يريه وإنما هو منا الظن والتكلف "، وقال أيـضا [4]: أصـحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوهـا وتفلتـت منـهم أن يعوهـا واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإيـاهم"، وعن ابن المنكدر قال: إن العالم يدخل فيما بين الله وبين عباده فليطلـب لنفـسه المخرج.

وعن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهـب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل[5]، فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا بأسا، فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية، أنا أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عـن رأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فـذكر ذلك له، فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية أن لا تبيع ذلك إلا مثلا بمثـل وزنـا بوزن. وقال أبو هلال :" سألت قتادة عن مسألة فقال: لا أدري، قال: قلت قـل برأيك، قال: ما قلت برأيي منذ أربعين سنة، قلت: ابن كم كان يومئذ؟ قال: كان

---

1 - كنز العمال

2 - أبو داود والألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح

3 - أبو داود

4 - ابن القيم في أعلام الموقعين

5 - قال صلى الله عليه وسلم: "لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء"، مسلم1209/3، البخاري 761/2

ابن نحو من خمسين سنة. وسئل عبد الله عن شيء فقال: إني لأكره أن أحل لك شيئا حرمه الله عليك وأحرم ما أحله الله لك. وعن الشعبي قال: جاءه رجل فسأله عن شيء، فقال: كان بن مسعود يقول فيه كذا وكذا، قال :أخبرني أنت برأيك، فقال: ألا تعجبون من هذا ؟ أخبرته عن بن مسعود ويسألني عن رأيي، وديني عندي آثر من ذلك، والله لأن أتغنى أغنية أحب إلي من أن أخبرك برأيي . ونقل عن أبي بكر - رضي الله عنه - قوله : (أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي). وقال ابن عباس رضي الله عنه: من أحدث رأيا ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة رسول الله لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل[1].

ومن المعقول أن الأحكام الشرعية إيجابا وتحريما وإباحة مصدرها الغيب بواسطة النبوة الخاتمة، والنبوة غابت بعد أن بلغت دون تبديل أو تغيير(وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بعض الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنهُ الْوَتِينَ فَما مِنكُم من أَحَدٍ عنه حاجِزِين) [2] ، فمن أي مصدر شرعي استقى المبتدعون بالرأي هذه الأحكام؟، ومن أي غيب استوردوها؟، وكيف جوزوا لأنفسهم انتحال صفة الأحبار والرهبان؟ قال تعالى[3]: ﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً مِن دون اللهِ ﴾ ، وقال[4]: ﴿ أم لَهم شركاءُ شرعوا لَهم مِن الدينِ ما لَم يأْذَنْ بِهِ اللهُ ﴾ .

إن الرأي المذموم والمرفوض هو ما دخل بين المرء وربه، مضيفا حلالا أو واجبا أو حراما، بما لا يستند على النصوص أو يحمل عليها،،لأن هذا من التهد بالرأي إضافة مبتدعة في الدين وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روته عائشة رضي الله عنها: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد[5]).

---

[1] - سنن الدارمي
[2] - الحاقة 44- 47
[3] - التوبة 31
[4] - الشورى 21
[5] - مسلم 1343/3، أحمد 270/6، صحيح ابن حبان 207/1

لقد حاول أصحاب الرأي الاحتجاج بأحاديث تجيز إعمال الرأي مقيدا بالكتاب والسنة، وليس لهم فيها حجة، لأن الاجتهاد العقلي أقر مبدؤه وأرسيت أسسه واتضحت صورته وتبينت حدوده في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي كان معصوما من الخطأ مسددا بالوحي مستندا إليه، وليس بعد الرسول عليه الصلاة والسلام من له هذه الخاصية. ثم هو بعد ذلك مقيد بالنصوص لا ينفك عنها، وما تحرر منها وخلع ربقتها تقول وتخرص بغير علم.

إن التفكير العقلي المجرد لا يمكن أن يكون أصلا من أصول الشريعة، ولكنه في القضايا الدنيوية التي لم ترد فيها نصوص ولا تقبل الحمل عليها، أداة من أدوات تنظيمها وحل إشكالاتها وضبط مسائلها على يد الأمة في فضاءاتها الشوروية العامة، من غير أن تربط بالجزاءات الدينية ثوابا وعقابا، أو تكون ذريعة للمس بثوابت الدين ومقاصده حذفا و إضافة.

إن تقنين منطقة الفراغ التشريعي وقد خلت من النصوص التي يمكن الاستناد إليها في عملية الاجتهاد والاستنباط ينبغي أن لا يقحم في دائرة الأحكام الشرعية العملية الخمسة، وأن يبقى في مجال التنظيم العام الذي يقوم به المجتمع منعا وإلزاما تحت طائلة المخالفات الدنيوية المتعلقة بتدبير الشأن العام. لأن في اعتباره شرعا دينيا وعملا تعبديا، افتياتا على الشارع ومخالفة لصريح الكتاب والسنة، وذلك ما أشارت إليه وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الجماعة إلا البخاري من حديث سليمان بن بردة:[1] (وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا)، وما تبرأ منه حال وفاته عليه الصلاة والسلام بقوله مخاطبا أصحابه: (إني والله ما تمسكون علي بشيء، إني لم أحل إلا ما أحل القرآن، ولم أحرم إلا ما حرم القرآن[2]) ، كما أنه تجميد للتطور يتوقف به الزمان عن

[1] - مسلم 1357/3، أحمد 358/5، الترمذي 162/4

[2] - السيرة الحلبية 3- 467، سيرة ابن هشام 71/6

السير، ويعتقل به الحاضر في الماضي ويسجن به الخلف في دائرة اجتهاد السلف، ويتخلف به المسلمون عن مسايرة ركب الحضارة والتجدد، وينقطع به حبل التواصل الإيجابي مع الثقافات والمجتمعات.

كما أن للاعتراف بالصفة الإنشائية للتشريع في هذه المنطقة ، والعمل بمقتضاها، مزايا لا ينبغي إغفالها أو إهدارها، فهي تفتح بابا واسعا للمرونة والارتقاء، وسبيلا لمسايرة الزمان في تغيره والمكان في تطوره، وتزود الاجتهاد بما يحتاج إليه من الشجاعة والاقتحامية والجرأة والتجديد والتجدد، ضمن ضوابط الدين وثوابته، من غير أي انفلات عن أحكامه وتعاليمه، أو خلط بين الإلهي والبشري في التقديرات والتصرفات.

إن التشريع النصي بثوابته في الكتاب والسنة يعد رأسمال المجتمع الإسلامي وذخيرته الأزلية، التي تمده بالقوة والعزة ومصداقية التصرفات والمعاملات؛ أما التشريع الإنشائي بمرونته وقابليته للتطور والتجدد فهو إضافة ومكسب وربح ونماء. وبالتشريعين معا تواصل الأمة مسيرها لإقامة مجتمع الشهادة والمنعة على دعامتين متينتين متوازيتين، تحفظ أولاهما كنوز العقيدة وثوابتها تصورا ومنهج حياة، وترفدها الثانية برصيد التجربة المتنامية والخبرة الواعية، والتفاعل البناء الإيجابي مع مستجدات الزمان والمكان والأحوال.

أما فيما يتعلق بالسمة الثانية المشتركة بين التشريعين الفقهي والوضعي، وهي المرجعية المصلحية بأوجهها الفردية والجماعية، فإن اختلاف مصطلحات التعبير عنها لدى الجانبين لا يلغي جوهر اعتمادهما عليها وتبنيهما لها.

فالمصلحة في الفقه الإسلامي عامة، أداة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية، سواء فيما اعتبره الشارع منها وقام الدليل على رعايته أو ما لم يقم دليل على اعتباره أو إلغائه.

ومنذ أفتى الإمام علي كرم الله وجهه، بثمانين جلدة حدا لشارب الخمر، اعتمادا منه على مبدأ مآلات الأفعال والتصرفات وطلبا لمصلحة حفظ الأعراض،

بقوله:(نراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفترين ثمانون[1]) إلى عـصرنا هذا، لم تغب نظرية المصالح المرسلة عن الاجتهاد الفقهي، وإن ضاقت دائرتها لدى البعض واتسعت لدى غيرهم.

منذئذ واصلت هذه النظرية مسيرتها، في الفقه الحنفي استحسانا والفقه المالكي والحنبلي استصلاحا مطلقا فيما لا يتعارض مع النصوص، ولدى المدرسة الـشافعية توسعا في القياس ثم انخراطا في الاتجاه المالكي على يد الغزالي ومن تبعه.

لقد كان الفقه في أول عهده استخلاصا صريحا ومباشرا من النصوص، ثم انبثق عنه اتجاهان متوازيان أحدهما لأهل الحديث وثانيهما لأهل الرأي المعتمدين في بداية أمرهم على كشف العلل والاستدلال بها، ثم علـى الحكمـة والاسـتنباط منـها استحسانا واستصلاحا، ولعب علم أصول الفقه دورا كاشفا عن مساحات شاسعة من الفراغ التشريعي الذي استحثت له الهمم تنظيرا وتقعيدا.

ومع بداية القرن الهجري الخامس أخذت نظرية المـصالح تتـضح وتتبلـور، فحصرها الجويني في عناوينها ضرورية وحاجية وتحسينية، وعلل الغزالي الأحكـام الشرعية بما تقضي به من جلب للمصالح ودفع للمفاسد، ورتبها الآمدي بأولويات أهمها فمهمها، وعمم عز الدين بن عبد السلام التعليل بها في منطقتي التشريع النصي والفراغ التشريعي، وفتح لها القرافي بابا مشرعا بتمييزه في أقوال الرسول صـلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته بين ما هو مطلق وما هو مقيد بالزمن والمكان والحال، وبنى عليها ابن تيمية وابن القيم مجمل مباحث السياسة الشرعية وحاولا التمييز بين دنيويتها الصريحة وشرعيتها الأصيلة.

كما طفح اتجاه سائب على يد الطوفي، وهو فقيه مـضطرب المواقـف والآراء متردد الانتماء بين الشيعة والحنابلة، يسعى لجعل المصالح أداة لخلع الربقة ، واعتبارها مقدمة على النصوص ناسخة لها في حال التعارض والتنافي.

[1] - المستدرك على الصحيحين 417/4، سنن البيهقي الكبرى320/8، موطأ الإمام مالك 842/2

ثم خطت نظرية المصالح خطوا النوعية تحت عنوان المقاصد لدى الشاطبي الذي اعتمد لإثبات قطعيتها على التعاضد بين الظنيات، وكوا مشخصة لمرامي الأحكام ومآلات الأحوال، ولأن الأعمال الشرعية في رأيه ليست مقصودة في نفسها غالبا، ولكن قصد ا أمور أخرى هي معانيها والمصالح المتوخاة منها. وإذ جعل أقـصى غايا ا حفظ الضرورات الخمس التي هي النفس والعقل والدين والنسل والمـال في دائرة الفردية، فإنه أغفل دورها في مجال تدبير الشأن العام للأمة، واستهان بـالقيم الإنسانية ومكارم الأخلاق فجعلها مجرد تحسينات بعد الضرورات والحاجيات.

وفي القرنين الميلاديين الأخيرين وقد أطبق الاستعمار الغربي على أرض الإسلام في مشارق الأرض ومغار ا، واصطدم التخلف المحلي بالاكتساح الأجنبي الـشامل عقائد وأخلاقا وأرتالا عسكرية استنصر الفقهاء بمقاصد الشاطبي على يد محمد عبده وابن عاشور وعلال الفاسي، وحاولوا توظيفها للتوفيق بين واقع المسلمين ومبادئ دينهم وبين مختلف المفاهيم والطرائق الوافدة على أسنة الرماح، وكـان الانبـهار والإعجاب سمة التعامل معها مما حال دون نقدها وسبر غورها، وحاصر منظريهـا تحت سقفها وبين جدرا ا.

إننا لا ننكر محاولات المتحمسين لها وجهودهم في مقارعة جائحة الغزو الأجنبي استيطانا وثقافة وعقيدة، بتوسيع مجال استعمالها دفاعا عن قيم الإسـلام ومبادئـه وشريعته ؛ فلقد أضاف ابن عاشور إليها مقصد الحرية، وأضـاف غـيره مقـصد العرض، ومن المعاصرين من أضاف العدل والكرامة والأمانة وحقـوق الإنـسان والتزكية والإحسان والاستخلاف والعمران البشري، ومن ميز بين المقاصد الحيوية والمقاصد العقلية والمقاصد الروحية، ومن حاول تحت ضغط الصراع المحتـد بـين اتجاهات إسلامية حديثة وبين الغزو الغربي المعاصر للأمـة الإسـلامية في العـراق وأفغانستان إجمال المقاصد تحت عناوين كلية تستوعبها بنية معرفية واحدة متناسقة تحكم النصوص، على اعتبارها مجموعة قيم مسالمة مطواعة تأخذ شكل أي وعـاء

وضعت فيه، وتتلاءم مع كل متغيرات الأزمنة والأمكنة والأحوال، وتمثل في رأيهم الـ وع الإنساني نحو الوسطية والاعتدال وحب الخير وعدم التعدي.

وفي ـاية هذا المطاف المعاصر للمقاصد ظهر تيار أحيى " الطوفيـة" الـسالفة، ودعا إلى تجاوز النصوص مطلقا، لكو ا في نظره مجرد تعبير عن حرفية النص، وإلى إخضاع الاجتهاد الفقهي للمصالح والمقاصد التي يعدها المعبر الوحيـد عـن روح الإسلام، وفتح الباب مشرعا ـذا التوجه السائب للتيارات المعادية لجوهر الإسلام، الداعية جهارا لإبطال الشريعة وتجاوزها والتحلل من ربقتها، كمـا هـو لـدى الماركسية والليبرالية والحداثية وما بعد الحداثية...

هذا تلخيص موجز لنظرية المصالح والمقاصد كما تناسلت في الفكر الأصـولي قديما وحديثا، ولئن كان نقدها يخرج بنا عن سياق ما نحن بصدده من مقارنة بـين التشريعين الفقهي والوضعي، وكان فصل سابق قد تناول الموضوع بتوسع أكثـر، فإن هذا لا يمنع من أن نشير إلى مآخذ أخرى على هذه النظرية نوجزها في:

- أن المقاصد تختلف باختلاف الأهداف والغايات والإرادات والثقافات، ومراكـز القوة والسلطة في الدولة وا تمعات (مِنكُم من يريد الدنيا ومِـنكُم مـن يريـد الآخِرةَ)آل عمران 152، وهذا يجعلها لا تعبر مطلقا عن إرادة ا تمـع وعمـوم المواطنين، وما يستتبع ذلك من فتن الاختلاف والتناحر والتقاتل بين الفئـات ذات المقاصد المتنافية والمصالح المتعارضة.

- أن المقاصد باعتبار كو ا أداة لتحقيق مصالح الأفراد في خاصة أنفسهم والجماعة في عموم أمرها وغاية الدين بتكاليفه وقبلة توجهه وهدايتـه لمـا يجمـع للدولـة ومواطنيها حسنى العضوية في مجتمع الجسد الواحد وحسنى تحقيق المصالح المشتركة وحسنى بناء الأمة الشاهدة، يعد احتكار حق تمييزها والتعريف ا وفرض رعايتـها من قبل فقيه أو حاكم أو طائفة أو مذهب، متنافيا مع جوهرها وغايا ـا، كمـا يجعلها أداة للاستبداد والظلم وسبيلا إلى الطغيان ومصادرة الحقوق. لذلك شـابت هذه النظرية في مفاصلها التاريخية مثالب من عدم الوضوح والخلـط والتعـارض،

وتنافي علل اعتبارها وطرق تمييزها وتحقيقها وترتيب أولويا ا وضبط معاييرها، وفقد بذلك الاجتهاد فيها كثيرا من حياديته وموضوعيته وصفاء التوجه به إلى المـصلحة العامة المؤطرة بإخلاص العبودية لله تعالى.

- أن التفكير الأصولي والاجتهاد الفقهي المعاصرين ظلا حبيسين للنظريـة كمـا وردت عن الشاطبي، ولئن حاولا توسيع مجالها بإضافة مقاصد مـستحدثة، فإ مـا عجزا عن صياغة إطار لها عقدي فكري يجمع شتا ا على أساس وحدانية مصدرها ومنهج عملها وغاية سيرها وربانية قبلتها وحاكمية مرجعيتها.

- أن اختزال المقاصد فيما ذهب إليه الشاطبي وما أضافه الاجتهاد المعاصـر مـن مصالح الحرية والعرض وحقوق الإنسان... جعلها حبيسة المنافع الدنيويـة فرديـة كانت أو جماعية، وصهرها صهرا يكاد يكون تاما في الاتجاه البراغماتي النفعي إن لم يكن المكيافيلي، وهذه محطة يلتقي عندها الفكر الفقهي والاجتهاد الأصولي بالفكر الغربي مع بعض الاختلافات الشكلية في المصطلحات والتأويلات.

ولئن كان الفقه الإسلامي قد اختزل ضوابط التشريع خارج النصوص في نظرية الاستصلاح المقاصدي بما أهال عليها ركاما من الفوضوية والاضطراب والتسيب، حال دون بلورة قاعدة مطلقة تؤمن سيادة العقيدة ومقصدها الأعلى في الجزئيـات والكليات والتكاليف والغايات، فـإن الفقهـاء الوضـعيين فلاسـفة وقـانونيين واجتماعيين كذلك يعانون نفس حالات الخلط وغـبش تعـارض المـذاهب في محاولا م اكتشاف ضوابط تحدد أهداف القوانين وأولويات غايا ا من بين مختلـف المبادئ المرصودة حرية وعدالة وأمنا وإشباع حاجات.

فبينما يذهب الفرديون إلى اعتبار الإرادة الفردية مصدرا للقانون مقدما علـى غيره، والحرية أعظم القيم التي لا يجوز التنازل عليها، يرى الاجتماعيون أن مصلحة ا تمع مقدمة على مصلحة الفرد وحاكمة عليها، ويفضل غيرهم التوفيق بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة في إطار العدالة والنظام والأمن والمواطنة السليمة.

ولئن كانت العدالة قيمة نسبية يحاول القانون الوضعي تحقيقها لتوفير قدر مـن التوازن داخل المجتمع الواحد، فإن من المتعذر ضبط معاييرها بما يـضمن سـلامة تدخلها بدون مساس بالحرية التي هي مصدر تفجير الطاقات الإنتاجية واستثمارها، وذلك لتنوع حاجات المجتمعات الإنسانية واختلاف ظروفها وثقافاتهـا ومبادئهـا وآرائها وتقاليدها وأعرافها، مما يضفي على منظومة القوانين المعتمدة من قبل المشرع الآمر، والمنفذة من قبل العامة الخاضعة، لبوسا قاتما مـن الـتحكم والديكتاتوريـة ومصادرة الحريات والاستهانة بما تراه شرائح المجتمع صوابا وتطالب بتطبيقه.

كما أن مقصد العدالة والمساواة في تحقيق المصالح وتحديد المقاصد لدى الفقهاء و الوضعيين يطرح تساؤلا حصيفا حول من يحق له صياغة قوانينها الملزمة، ومـن يملك الخبرة الشاملة والمعرفة الدقيقة بمصالح جميع المواطنين على الجملة والتفـصيل، والصفة التي تؤهل للنيابة عن جميع أصحاب الحقوق والمصالح والتكلم باسمهم.

لذلك نرى أن ما يطبع النظريات الوضعية فيما ذهبت إليه من غايات القـوانين وأهدافها، والنظريات الفقهية في مجال الفراغ التشريعي، يجعل من العسير التمييز بين إسلامية الاجتهاد الفقهي خارج النصوص وبين دنيوية التشريع القانوني ووضـعيته، لأن المصالح والمقاصد حفظا للضرورات الخمس بحاجياتها وتحسيناتها هي في جوهرها غايات القوانين الوضعية المعاصرة حرية وعدالة وأمنا ومصلحة عامة، إن لم نقل إنها أقل شمولية وتركيزا، وأكثر قابلية لتسويق الاستبداد والظلم ومصادرة الحريات.

المبحث العاشر
الفراغ التشريعي والحل الشوروي

تأكد لدينا في المباحث السابقة أن مناهج الفقهاء في محاولتهم ملء منطقة الفراغ التشريعي شانتها مثلبتان، أولاهما الافتيات على الدين بإضافة أحكام بالإيجاب والتحريم والإباحة اعتمادا منهم على مجرد الرأي المذموم، وثانيتهما الافتيات على الأمة بمصادرة حقها في تدبير أمرها واستبعادها عن البحث في قضاياها الدنيوية الموكولة إليها بنص الكتاب والسنة.

واتضح لنا كذلك مدى الخلل فيما دعي لدى الفقهاء والعلمانيين سياسة شرعية أو قوانين وضعية تروم احتلال موقع التشريع الإسلامي في حياة الأمة.

اتضح كل هذا، وبقي بكل موضوعية وإلحاح سؤال البديل الشرعي الكفيل بتغطية منطقة الفراغ التشريعي. ذلك أنه إذا كان مجال الحاكمية المباشرة للنصوص واضحا لا لبس فيه، فإنه في القضايا الدنيوية التي لم يرد فيها تشريع حاسم، يزداد تعقيدا وصعوبة كلما حاولنا استنباط قواعد له ترقى إلى مستوى التشريع النصي.

إن اشتراطنا لإسلامية الدولة أن يكون تشريعها بصفتيه النصية وغير النصية وثيق الصلة بالكتاب والسنة، يجعل منطقة الفراغ التشريعي مفتقرة إلى الشرعية ما لم تنضبط بما يوثق نسبتها للنهج الإسلامي، ولم تتضح معالم صلتها به على صفة من الصفات المعتبرة.

وليس لهذا الانسداد من مخرج إلا باللجوء إلى نظام الشورى الجماعية كما قررها الشرع الحكيم وطبقها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وهو ما نعبر عنه بالحل الشوروي الضارب في عمق العقيدة الإسلامية راكزا ومتجذرا، بصفته منهج تدبير شامل لما سكتت عنه النصوص، وأداء جادا للمسؤولية، وسلوكا حضاريا سويا مسايرا للأعصر والأزمنة، وضامنا للحرية والعدالة والمساواة على صراط قاصد مستقيم نحو إقامة الأمة الشاهدة والخلافة الراشدة.

إن الحل الشوروي لدينا يعني أن يقوم شعب الدولـة الإسـلامية في فـضاءاته الشوروية بوضع القواعد والقوانين، مدونة وملزمة، وكفيلة بملء منطقـة الفـراغ التشريعي في جميع مجالا ا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والـصناعية والعسكرية والعلاقات الداخلية والخارجية، بما يكفل سيرا مؤسساتيا علـى وتـيرة متناسقة متكاملة تحقق المصالح الخاصة والعامة والمشتركة، وتصون البلاد والعبـاد، وتضمن الحقوق وتيسر سبل القيام بالواجبات.

إن هذا الحل باستناده إلى الشرعية الشوروية، وإلى الإرادة الجماعية، يجسد على صعيد الواقع الملموس حرية الأمة ومسؤوليتها في تدبير أمرها العـام، واختيارهـا الجماعي الحر، وشجاعتها على التحمل الطوعي لنتائج ما قررت وما اختارت.

إن الأمة إذ تقوم في فضاءا ا الشوروية بوضع تـشريعا ا المناسـبة لأحوالهـا والخادمة لمصالحها والمحافظة على أمنها والدافعة لمسيرة تطورها وتقدمها، إنما ترسم بذلك دائرة تكامل التقعيد والتقنين والبناء التنظيمي وخطط التعبئة والـسوق نحـو المقصد الأعلى لوجودها وتكليفها، وتتسنم بذلك ذروة الريادة على دعامتين متينتين من تشريع نصي وآخر شوروي يعانقه ويؤازره ويسايره.

إلا أن هذا الحل الشوروي نظرا لصفته الإنشائية مضمونا وصـياغة، ولتعلقـه بقضايا دنيوية لم ترد في شأ ا نصوص الكتاب والسنة، ولتحرره من احتكار طبقتي الحكام والفقهاء وإن كان لهم حق المشاركة فيه مع عامة الشعب، قد توجـه إليـه سهام النقد والاعتراض والتشكيك في شرعيته وجدواه.

أول هذه الاعتراضات أن الحل الشوروي يعني وضع قواعد وإلزامات من خارج الكتاب والسنة وما يحمل عليهما أو يستند إليهما، وهو بذلك زيادة في الدين وا ام له بالتقصير وعدم استيعاب مستجدات الزمان والمكان وتطورات الأحـوال، والله تعالى يقول:(أم لَهم شركاء شرعوا لَهم من الدين ما لَم يأْذَن بِهِ الله -الـشورى : 21 - (ما فَرطْنا فِي الكِتابِ مِن شيءٍ) - الأنعام : 38 -.

وثاني الاعتراضات أن مصدر الحل الشوروي هو الرأي المذموم وذلك ما عيب على الاجتهاد الفقهي والتقنين الوضعي في هذا ا ال.

وثالث الاعتراضات أن الحل الشوروي والقوانين الوضعية والاجتهاد الفقهـي سواء في إنتاج القواعد والتشريعات المضطربة السائبة الـتي لا تحكمهـا ضـوابط إسلامية بينة واضحة، وذلك يجعلها خاضعة لهوى منشئيها وصاغتها.

ورابع الاعتراضات أن مشاركة العامة بمستواهم العلمي والثقافي الـضحل ، في وضع قواعد الحل الشوروي، أمر غير مجد وغير متيسر، إن لم يكن مربكا للعمليـة التشريعية برمتها

وخامس الاعتراضات أن التشريعات الشوروية والاجتهادات الفقهية والتقنينات الوضعية يجمعها كلها ناظم واحد هو المصلحة، سواء كانت فردية أو جماعيـة أو مشتركة، وهذا الناظم لا يمثل قاعدة عامة ومنضبطة تستوعب جزئيـات التـشريع وكلياته وتعصم من التسيب والفوضى التـشريعية القابلـة للتـسخير الـسياسي والانحراف عن الجادة.

المبحث الحادي عشر
الاعتراض الأول: الحل الشوروي والحكم بغير ما أنزل الله

بالنسبة للاعتراض الأول ينبغي أن نبين أنه ناتج عن عدم استيعاب لما نذهب إليه من أمر الحل الشوروي بأبعاده الفقهية والعقدية. ونحن في نفس الوقت لا ننكر إنشائية قواعده جوهرا وصياغة، أو عدم انتسابها إلى النصوص حملا واستنادا، ولا ننفي أنه متعلق بأحكام للتدبير العام مما لم يجمله الشارع أو يفصله، من قضايا النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي خاصا وعاما، واكتفى بجعله تحت مظلة قواعد ومبادئ عامة من عدل وقسط ونظافة أنفس ومجتمع، وكل هذا يعزز رأي المعترضين ويقوي حجتهم، ولا يساعد على اعتبار ما يصدر عن الفضاءات الشوروية شرعا إسلاميا وشريعة ربانية، بل يكاد يؤكد الاتهام بالافتيات على الدين والحكم بغير ما أنزل الله عز وجل.

إلا أننا إذا تناولنا الموضوع من زاوية أخرى أشد عمقا وأدق نظرا وأعلى استشرافا، بدا لنا ما يدحض هذه التهم ويفل تلك الحجج.

ذلك أن الحياة الدنيا في ابتلاءاتها المقدرة ذات شقين إلزامي وطوعي، تعبد وعبادة ؛ ولئن كانت الأحكام الشرعية العملية موضوعة لاختبار الطاعة والامتثال الحرفي للأوامر والنواهي، مما يجعلها تعبدا تنفيذيا ملزما، فإن التكليف بواسطة حرية التنظيم الذاتي للنشاط الدنيوي المسكوت عنه، وبوضع قواعد تدبيره وتنميته، ابتلاء آخر طوعي تبرهن به الأمة على صدق استعدادها ورغبتها في تعبيد هذا الصنف من النشاط لربها، بإقامة أمر الإسلام العام، الذي يتم به نوره ويمكن به لأوليائه؛ فتكون بذلك حياة الأمة ذات شقين متكاملين، شق العبادة التنفيذية للأحكام الشرعية، وشق العبادة التصرفية المرسلة؛ على أن يخدم الشقان معا هدفا واحدا تتم به العبادة

الكلية، التي هي إقامة خير أمة أخرجت للناس، ضمن دولة شاهدة، وخلافة على نهج النبوة .

إن التشريع الإلهي لم يفرط أو يهمل أو يغفل شيئا، ولكنه وزع مهام الابتلاء المتعلقة بالعبادة بين جهات الاختصاص؛ فما كان منه تعبيدا بمجرد الامتثال في مجال العقيدة والأحكام جعل عليه القرآن والسنة دليلا، وما كان تعبيدا اختياريا لابتلاء الإرادة والرشد والنوايا في القضايا الدنيوية المسكوت عنها، اتخذ له نهجا قرآنيا خاصا للتربية والتأهيل وجعله من أمر الأمة تسلط عليه، وتقرر فيه بمقتضى قوله تعالى :﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38.

نحن لا نشك مطلقا في أن التشريع بغير ما أنزل الله تعالى محرم قطعاً ومؤد إلى الكفر إن لم يكن الكفر بعينه ويدخل في ذلك تحريم ما لم يحرم وإباحة ما ورد تحريمه وكل زيادة أو نقص أو تبديل في الدين، وقد روى الأعمش وسفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي البختري قال: سئل حذيفة عن قول الله عز وجل:﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أربابا مِن دونِ اللهِ ﴾ التوبة 31، هل عبدوهم؟ فقال : لا ، ولكن أحلوا لهم الحرام فاستحلّوه ، وحرموا عليهم الحلال فحرموه .

وروى الترمذي عن عدي بن حاتم قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: "ما هذا يا عدي ؟ اطرح عنك هذا الوثن" ، وسمعته يقرأ من سورة براءة : ﴿ اتخذُوا أحبارهم ورهبانهم أربابا مِن دونِ اللهِ والْمسِيح ابن مريم ﴾ التوبة31 ، ثم قال: " أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ، ولكن كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلّوه ، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه ".

ولكن مفهوم المخالفة في قوله عز وجل : ﴿ أم لَهم شركَاءُ شرعوا لَهم مِن الدينِ ما لَم يأْذَنْ بِهِ الله﴾ الشورى 21 ، يبين أن في الأمر تشريعين إنشائيين ، أحدهما محرم هو ما لم يأذن به الله، وآخر مباح هو ما أذن فيه بقوله تعالى﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38.

لاشك أن عملية التشريع الشوروي وضع لقوانين وإنشاء لقواعد، ولكن هذه العملية في ميدان سكت عنه الشرع وفوض للأمة أمر تدبيره أولا، وخارج دائرة التأثيم الديني تحريما وإيجابا وإباحة ثانيا، وتحت طائلة المخالفات الدنيوية وحدها منعا وإلزاما ثالثا. فإذا تقيد هذا التشريع بالشورى الجماعية الآذنة فيه، دخل في صميم النهج الإسلامي الرشيد، متميزاً تميزاً كاملاً تاماً عن التشريع بغير ما أنزل الله تعالى.

إن مجال الابتلاء الدنيوي ـذا الاعتبار يشمل ثلاث مناطق تشريعية هي:

منطقة التشريع الملزم وهو المستمد من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما.

منطقة التشريع المأذون فيه ، وهو الموضوع بواسطة الشورى الجماعية ، بمقتضى قوله تعالى:﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ الشورى 38.

منطقة التشريع المحرم، وهي ما سوى المنطقتين السابقتين.

المبحث الثاني عشر
الاعتراض الثاني: الحل الشوروي ومصادره

أما الاعتراض الثاني الذي يعيب على الحل الشوروي اتخاذه من مجرد الرأي المذموم مصدرا، فلا نرى له دعامة أو وجه منطق، لأن الرأي لغة هو ثمرة استعمال العقل والبصيرة في أي أمر، ولا يكون مذموما إلا في حالات تدخله فيما ليس من اختصاصه، أو إذا شابته المصلحة الشخصية والأنانية والهوى والمزاجية والجهل، أي أن ما يشينه دائما هو ما يشين العقل الذي يصدره.

والخلاف حول دور العقل في منطقة الفراغ التشريعي تحسينا وتقبيحا وتكليفا وثوابا وعقابا، قديم لدى الأصوليين، وقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل مصدر فقهي على اعتبار أن الحسن والقبح ذاتيان لبعض الأشياء، تتردد ما بين الخير والشر والضرر والنفع، ويكفي في نظرهم أن يكون الشيء حسنا لذاته ليتم به التكليف، أو يكون قبيحا لذاته ليتم عنه النهي، ويثاب على ذلك أو يعاقب ولو لم ترد نصوص.

وذهب الماتريدية فيما نقلوه عن أبي حنيفة إلى أن للأشياء حسنا ذاتيا وقبحا ذاتيا يميزهما العقل، وأن الله عز وجل لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن، ولكنهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب ولا عقاب بالعقل المجرد، والأمر في ذلك كله إلى النص والحمل عليه.

أما جمهور الأصوليين فيرون أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء، ولكنهما إضافيان ونسبيان، فقد يكون الصدق قبيحا في حالات والكذب حسنا في حالات أخرى، وقد يكون الجوع حسنا في ظروف والشبع قبيحا في ظروف أخرى. والشارع هو الذي يحسن ويقبح، ولا تكليف بالعقل المجرد، إنما هو بالأوامر والنواهي النصية التي يكون على أساسها الثواب والعقاب.

إلا أن التشريع الشوروي في منطقة الفراغ يبقى بمنأى عن هذه الاختلافات الفقهية والكلامية حول دور العقل (الرأي) في إنشاء الأحكام الشرعية التكليفية

تحريما وإيجابا وإباحة وثوابا وعقابا، لأن منطقة الفراغ التشريعي نراها خارجة عن نطاق التكليف الشرعي بهذه الصفات، فهي متعلقة بقضايا دنيوية سكت عنها الشرع رحمة ولم يغفلها تفريطا أو سهوا، وأذن لنا في ضبطها وتنظيمها في إطار تدبيري مدني صرف.

كما أن الرأي الفرد والعقل المنفرد بصفتيهما الممدوحة والمذمومة ليسا مطلقا مصدرا عندنا للتشريع الشوروي، لأن أول ما يشترط فيه مشاركة جميع عقول الأمة وآراء أفرادها ، كي تتكامل فيما بينها أثناء عملية استخلاص الحلول ووضع المشاريع والخطط الخاصة بتدبير الشأن العام، والحسن والقبح في ذلك كله راجع إلى ما تقرره الأمة بسوادها الأعظم، وهي المعصومة بشهادة نبيها صلى الله عليه وسلم إذ قال في الحديث الذي بلغ درجة التواتر المعنوي: (إن الله عز وجل لن يجمع أمتي على ضلالة[1]) (إن الله لا يجمع أمتي _ أو قال أمة محمد – على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار[2]) (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم[3]).

وإلى جانب الرأي المستخلص بواسطة الشورى العامة، يتخذ الحل الشوروي كذلك مصادر كثيرة ومتنوعة وقابلة للتحديث والتجدد ومسايرة التطور الإنساني زمانا ومكانا وحالا، بما لا يتنافى مع ثوابت الدين والمعلوم منه بالضرورة، على رأس هذه المصادر:

1 – التصور الإيماني السليم، ونعني به العقيدة وما يتعلق بها من أحكام شرعية تجب مراعاتها، وقواعد فقهية تفرض على التشريع الشوروي عدم الإخلال بها، أو التنافي معها.

1 - الألباني
2 - الترمذي
3 - ابن ماجه

2 – الفطرة السوية التي هي التوجه الطوعي نحو الخالق والانحياز التلقائي لمبادئ العدالة والحرية والمساواة والإخاء الإنساني، وما ينبثق عنها من انعطاف رحيم نحو الخير.

3 – الفقه وأحكام القضاء، وما رآه المجتهدون من العلماء الشرعيين والوضعيين، أو قضت به المحاكم في الميدان الدنيوي مما سكتت عنه النصوص ولم يتعارض مع مقومات الدين.

4 – رصيد التجربة الإنسانية، ويشمل ما راكمته الأمة من خبرة عبر تاريخها الطويل في ممارسة أمرها العام وما حققته من إنجازات أو عانته من إخفاقات، وما أبدعته في ميادين العلوم والثقافة والأدب والسياسة والاقتصاد والقوة، وما عرفته من قيم وأعراف وتقاليد، كما يستوعب رصيد تجارب الأمم الأخرى والبشرية عامة في جميع الميادين، من معارف واختراعات وصناعات واكتشافات علمية وكونية تعد ملكا عاما وميراثا إنسانيا ينبغي الاستفادة منه واستثماره.

5 – الاستحسان، وسواء كان بمفهوم المالكية باعتباره إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته كما عرفه ابن العربي، أو كان التفاتا إلى المصلحة والعدل كما رآه ابن رشد الحفيد، أو كان بمفهوم الحنفية باعتباره عدولا بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر أقوى يقتضي العدول، فإنه في القضايا الدنيوية التي لا مرجع لها من نصوص، لا يعد حكما شرعيا، وإنما هو تدبير للشأن العام الذي لا تطاله الأحكام الشرعية الخمسة وإن كان خاضعا لنظام الدولة ضبطا وتنظيما ومنعا أو إلزاما.

6 – المصالح المرسلة، أو الاستصلاح، وتعني الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل بالإثبات أو الإلغاء، على أساس من ضرورة جلب المنافع ودفع المفاسد. ولئن ربطها الفقهاء في مجالهم بضرورة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وما يتعلق بذلك من حاجيات وتحسينات، فإنها في ميدان التدبير العام أشد اتساعا وتنوعا من أن تحصى في مثل هذه الدراسة، لأنها تشمل كل المصالح اللازم

تحقيقها لتوفير معاش العباد، وتطوير أحوال البلاد، بمرافقها وإدارا ـا وحـصو ا وصناعا ا ودفاعا ا وعلومها وبرها وبحرها وجوها وعلاقا ا الداخلية والخارجية في السلم والحرب والمهادنة...

7 - الذرائع ومعناها الوسائل والطرق، سواء كانت إلى المصالح أو المفاسـد، كما يقول القرافي في تنقيح الفصول: (الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسـائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة). وبمقتضاها يكـون ما يؤدي إلى فساد فاسدا وما يؤدي إلى صلاح ولم يتعارض مع الدين صالحا، لأن أساس النظر فيها اعتبار مآلات الأعمال والمشاريع والتصرفات، وهي على أربعـة أصناف:

ما يكون الفعل فيه مؤديا إلى الفساد أو المصلحة قطعيا.

وما يكون مؤديا إلى أحدهما في غالب الظن.

وما يكون الأداء إلى أحدهما كبيرا.

وما يكون الأداء إلى أحدهما نادرا.

وكل هذه الحالات تدرس في الفضاءات الشوروية العامة وتبث فيها الأمة بمـا يحقق مصالحها ويدفع عنها المفاسد والمضار.

8 – الاستصحاب، ومعناه المصاحبة واستمرار الوضع على ما كان عليـه، أو استدامة ما كان ثابتا ونفي ما كان منفيا حتى يقوم دليل على التغيير. إلا أنه في مجال التدبير العام يعني الاحتفاظ بما قامت صلاحيته واستمرت فائدته إلى حين الحاجـة للتطوير والتغيير أو التحديث والاستبدال بما لا يتعارض مع ثوابت الـدين عقيـدة وشريعة.

المبحث الثالث عشر

الاعتراض الثالث: الحل الشوروي وضوابطه الشرعية

أما الاعتراض الثالث الذي يعيب على الحل الشوروي افتقاده إلى ضوابط إسلامية تكبح جماح المصالح الشخصية والأمزجة والهوى لدى منشئيه وصياغة قواعده، فنراه غير ذي موضوع إذا ما كان التشريع الشوروي في إطار الإذن الإلهي بإنشائه وصياغته وتنفيذه، لأن من مقتضى الإذن ألا يعصى به الآذن، وأن يكون مرتبطا بشريعته ارتباطا معتبرا ومقبولا، ولا يكون كذلك إلا إذا توفرت فيه الضوابط والقيود التالية:

1 ـ أن تعلن فيه الحاكمية لله تعالى، لأنه هو الآذن بإنشائه واتخاذه والعمل به؛ فلا يحرم حلالا أو يحل حراما ، ولا يعود على الدين عقيدة أو شريعة أو أخلاقا أو مبادئ وتعاليم وأهدافا ومقاصد بالمعارضة أو التنافي أو الإبطال .

2 ـ ألا يتحول إلى تشريع ديني ، أو يتدخل في الأحكام الدينية بالزيادة أو النقص أو التعديل ، وأن تسد كل الذرائع المؤدية إلى ذلك .

3 ـ ألا يقتبس من تشريع ديني آخر، وضعيا كان أو سماويا منسوخا ؛ لأن في ذلك شبهة تحاكم إلى غير الإسلام ، وذريعة لتمييع الولاء وتعتيم التصور الإيماني الذي ينبغي أن يبقى صافيا واضحا سليما ، ومحجة بيضاء ليلها كنهارها .

4 ـ أن يكون تشريعا مصدره مؤسسة الشورى الجماعية العامة ، وليس الأمزجة والمصالح الفردية أو الفئوية أو الحزبية أو الطبقية أو الأجهزة التنفيذية .

5 ـ ألا يحتكر توجيهه والتأثير في نشأته بيد حاكم أو فئة أو قبيلة أو عائلة ، وإنما يكون حقا عاما لكل أعضاء المجتمع المسلم المتساكنين في أرض الشورى ، لا فرق بين أسود وأحمر وأبيض ، ذكرا كان أو أنثى ، مواطنا مقيما أو زائرا أو عابر سبيل إذ الأمر للإسلام والإسلام للجميع .

6 ـ ألا يتحول إلى قواعد ثابتة جامدة غير قابلة للتعديل والتغـيير، فتتوقـف بذلك حركة تطور المجتمع ورقيه ؛ بل يبقى مجرد نظم وقواعد وخطط وبرامج للأمة حق تعديلها وإلغائها واستبدالها كلما اقتضت ذلك مصلحتها .

7 ـ أن يجلب للأمة منفعة ويفتح لها ذريعة إلى منفعة ، أو يدفع عنها مفـسدة ويسد ذريعة إلى مفسدة.

8 ـ أن يرفد تيار الأمة الإسلامية الساعي إلى تحقيق مقاصد الشرع من تعبيد الأفراد ، ومقاصده من إخراج خير أمة للناس .

المبحث الرابع عشر

الاعتراض الرابع: الحل الشوروي وأهلية العامة للتشريع

أما الاعتراض الرابع المتعلق بعدم أهلية العامة للمشاركة في التـشريع داخـل الفضاءات الشوروية، فينبغي أن نلاحظ بداية أن ا الات التي يرتادهـا التـشريع الشوروي أشد اتساعا وتعقيدا وتنوعا من أن تستوعبها طائفة من طوائـف الأمـة وحدها ، سواء كانت من العلماء أو الفقهاء أو خبراء الصناعة والزراعة والطـب والفلك وسائر المعارف والحرف والمهن وأصناف النشاط الإنتاجي ووسائل الكسب والاستثمار.

إن التشريع الشوروي يسير في تدبيره للدولة والشأن العام على جين متوازيين يتعذر على أي فرد أو طائفة من ا تمع الاستفراد ما واحتكارهما:

ج ترتيب بيت الدولة الإسلامية بالقواعد والنظم والقوانين المأذون فيها .

و ج يضع المشاريع والبرامج والخطط الكفيلة بتطوير الأمة ورفع مستواها على جميع الصعد، وتوجيهها نحو المقصد الأسمى الذي خلقت له وأمرت بتحقيقه.

ويغطي النهج الأول مجالات الحقوق والواجبات المتعلقة بالنظام العام الذي هو عماد كيان الدولة بنوعين من التشريع هما:

1 ـ التشريع العام الداخلي بما ينظم علاقات الدولة بالأفراد سياسياً وإداريـاً ومالياً وقضائياً وجنائياً... الخ .

2 ـ التشريع الخاص الذي هو مجموعة القواعد المنظمة لعلاقات الأفراد فيمـا بينهم، سواءً كان تشريعاً مدنياً كقوانين التجارة وقـوانين الـشغل ، أو إجرائيـاً كالمساطر وتنازع القوانين وتنازع الاختصاص .

كما يغطي النهج الثاني كل ما يتعلق بتطوير المرافق وأوجه النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعسكري والصناعي والزراعي والعلمي، بما يحقق الـسير

السليم السوي المتوازن ، ويرعى ويطور ما هو موجود من المؤسسات ، ويستحدث ما هو مفتقد من المرافق والوسائل والأدوات، من أجل حفظ المقاصد الفردية لأعضاء ا تمع التي هي الضرورات الخمس بحاجيا ا وتحسينا ا ، وتجنيدها لتحقيق المقصد الأسمى للأمة.

وإذا استعرضنا طبيعة أعضاء البرلمانات ومجالس الشورى وهيئات الحل والعقد ومستويات كثير منهم علميا وأخلاقيا، وطرق انتخا م واختيارهم قديما وحديثا، تأكد لدينا أ م جميعا وفرادى، مفتقدون إلى أهلية النيابة الفعلية عن مجموع الأمة، وعاجزون عن معرفة حاجا ا ومصالحها وأوضاعها، بل هم في الدول المتخلفة مجرد أدوات إفساد وفساد، وعون على الظلم والاستبداد. وهذا الوضع يفرض أن تتكفل الأمة كلها بأمر تدبيرها العام في فضاءا ا الشوروية، كما أراد لها رب العباد.

إنه إذا كانت هذه البرلمانات ومجالس الشورى بطبيعة تكوينها وتأسيسها، والرواتب الخيالية التي تلتهمها من المال العام، لا يشارك فيها إلا النخبة من العلية والوجهاء وذوي النفوذ والمال، فكيف تتعرف على مصالح العاطل من المسلمين والسائل والمحروم وذوي الحرف البسيطة كالإسكافي والبائع المتجول وتاجر المتلاشيات والملابس والأحذية المستعملة وبقايا الخبز اليابس والنخالة؟، بل كيف تستطيع أن تؤثر مصالح هؤلاء المستضعفين على المصالح الخاصة التي تقتضي مسايرة الظلم والفساد والتستر عليهما والمشاركة فيهما؟.

نحن نعتقد أن أوضاع هؤلاء وأمثالهم ليست في وارد خواطر النخبة الممثلة لهم والناطقة باسمهم. لذلك فمشاركة جميع أفراد الأمة بكافة مستويا م الاجتماعية والعلمية أمر ضروري، ليمثل كل واحد نفسه ويحمي مصالحه، في إطار من التعاون والتناصح والتوعية المتبادلة، لاسيما والأمر المشترك بينهم دنيوي، يستوي الناس كلهم مع بعض الفوارق القابلة للتجاوز، في فهمه واستيعابه والقدرة على تبادل الرأي حوله.

المبحث الخامس عشر
الاعتراض الخامس: الحل الشوري والفلك المقاصدي

أما ما يؤخذ على الحل الشوروي من افتقاده إلى قاعدة عامة تستوعب جزئيات مقاصده وكليات تشريعاته، وتضبط التوجه النفعي الفـردي في النـهج الـشاطبي وتكبح جماحه، تحت حاكمية ناظم واحد يعصم من التسيب والفوضى والانحراف، فإن لنا في المقاصد الشرعية الحقيقية ما يغني في هذا ا ال.

ذلك أن المقاصد في حقيقة أمرها هي الغاية من خلق الإنسان وتكليفه، علـى رغم ما شاب النظر فيها من خلل وخلط لها بالمـصالح الدنيويـة محافظـة علـى الضروريات بحاجيا ا وتحسينيا ا كما ذهب إلى ذلك الشاطبي، مستظهرا بما دعـاه استقراء لجملة أدلة ظنية، رفعها إلى درجة القطع تضافرها على معنى واحد، مما زود نظريته بقابلية التكيف مع الأمزجة الفردية بكافة مستويا ا الذهنية، وجعلها أقرب إلى النفعية البراغماتية، مؤكدا ذلك بقوله[1] (:" ونحن إنما كلفنا بما ينقدح في الذهن أنه مقصود الشارع لا بما هو مقصود في نفس الأمر "، فأجهز بمذهبه هـذا علـى حاكمية النصوص، وتحول الاستنباط الفقهي لديه إلى حاكمية ما ينقدح في الذهن على اختلاف القدرات العقلية والعلمية للمستنبط.

ولقد مثلت نظرية الشاطبي هذه، بما حوته من نزعة فردية واتجاه نفعي انتكاسة لا يستهان ا في مسيرة الاجتهاد الفكري الذي كان في مبدأ أمره حرا واقتحاميـا يعالج مستجدات الحياة بثقة واستعلاء إيمان وإنكار للذات، واستشراف لمقـصد الله في خلق الإنسان وتكليفه من خلال نصوص الكتاب والسنة.

ولئن حاول الشاطبي ومن جاء بعده أن يثبتوا أن المقاصد هي نفس المصالح التي تحفظ ا الضرورات الخمس، وتؤدي إلى سعادة الدنيا والآخـرة، وأن تكـاليف

---

[1] الموافقات 2- 20

الشرع غايتها حفظ مصالح العباد في العاجل والآجل، فإنهم بذلك قد ساهموا في تبرير انطواء المسلمين على مصالحهم الخاصة وأمنهم الذاتي على حساب أمن أمتهم وقوتها ومنعتها ونديتها للأمم غيرها، وتحولهم إلى أبقار معدة للحلب لا تنطح ولا ترمح.

كما أن هذا المذهب للشاطبي في جعله تكاليف الشرع ترجع في مجملها إلى حفظ المصالح، يؤدي إلى تكريس حاكمية منتحلة على الشريعة هي حاكمية المقاصد الشاطبية على اعتبارها غاية الوجود البشري ومصدر تصرفات الإنسان، وهو ما يلغي حاكمية النصوص ويهدرها ويعود على حجيتها بالإبطال أو يمهد على أقل تقدير للانقلاب عليها كما فعل الطوفي ومن سار على نهجه ممن يعاصرنا، علمانيين وشيوعيين وليبراليين وإسلاميين حربائيين.

إن أخطر ما في هذا الاتجاه خلطه المصالح بالمقاصد، والشريعة لم تتنزل لمصلحة دنيوية محضة، وإن تضمنتها ويسرتها ووفرتها في حدود ما يساعد على تحقيق المقصد الأصلي للدين.

وقد كان هذا الخلط بين المقاصد والمصالح بداية الانزلاق في مباحث هذا الفن المستحدث، الذي همش دور النقل ووهنه لحساب الاستقراء العقلي الذي يعد لدى الشاطبي قطعيا، والصواب أن مجملات الدين وما يستنبط من استقراء الأدلة الكلية والجزئية وما تنطوي عليه من الأمور العامة، يجب أن تبقى تحت حاكمية نصوص الكتاب والسنة، لأن أحكامهما هي موطئ الأقدام على صراط مستقيم، وبدونهما يتحول الدين إلى مجرد شعارات جوفاء ومبادئ لا جذور لها، وهو ما يحاول علمانيو العصر وأشباههم تكريسه في مجتمع المسلمين.

لذلك أصبح حتما وواجبا فك هذا الارتباط التعسفي الحالي بين المقاصد والمصالح، لاسيما وحفظ الضرورات بحاجياتها وتحسينياتها هو مجرد مصالح في التدين، وليس مقاصد للدين.

إن اعتبارها مقاصد للدين يعد نقصا منه وبترا لمسيرته وتمويها على غائية وجود الإنسان ونزول القرآن وفرض التكاليف. وليست المصالح الشاطبية إلا أدوات للإنسان مسخرة لمساعدته على تحقيق المقصد الأعلى الذي خلق له، فإن عادت على هذا المقصد بالإبطال أهدرت.

ومن رحمة الله ولطفه وحجية تنزيله، أن جعل هذا المقصد الأسمى في غير حاجة إلى تنكب طرق علم الكلام والمنطق ، أو استقراء الجملات والكليات والقواعد، مما ينوء به العقل الفطري العادي؛ وإلا لكان محل خلاف واختلاف وأخذ ورد وجدال يعصف بوضوحه وقوة إلزامه.

لقد جعل الله تعالى مقصده الأسمى الذي يسع جميع المصالح الفرعية ويكبح جماحها، صريحا بينا واضحا في قوله : ﴿ هو الذِي أرسلَ رسولَه بِالْهدى ودِينِ الْحق لِيظْهره علَى الدينِ كُلِهِ ولَو كَرِه الْمشرِكُونَ ﴾ التوبة 33- الصف 9 . فالمقصد من إرسال الرسل بالبينات والتشريعات هو صيرورة الإسلام مستعليا على سائر الأديان قاهرا لمكرها؛ ومن الظهور أن تكون حجته وبراهين صدقه قائمة، وقوة دفاعه عن نفسه ماديا ومعنويا متوفرة، وأمة الإسلام قوية متماسكة مكينة، كما قال تعالى : ﴿وعد الله الذِين آمنوا مِنكُم وعمِلُوا الصالِحاتِ لَيستخلِفَنهم فِي الْأَرضِ كَما استخلَف الذِين مِن قَبلِهم ولَيمكنن لَهم دِينهم الذِي ارتضى لَهم ولَيبدلَنهم مِن بعدِ خوفِهم أَمنا يعبدونَنِي لَا يشرِكُونَ بِي شيئًا ومن كَفَر بعد ذَلِك فَأُولَئِك هم الْفَاسِقُونَ ﴾ النور 55. وهذه الآية تتضمن وعدا عاما بالتمكين للأمة الإسلامية الشاهدة؛ ومن البديهي أن الوعد منه تعالى حق وصدق لا يقبل النسخ، لأن نسخه خلف وبداء، وهما ممن يجهل بالعواقب، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

إن تحقيق وعد الله هذا هو المقصد الواضح البين من القرآن والسنة، الذي ندين به ونسير على هديه؛ ونحن لا نتحدث عن مقاصد غيبية استأثر الله بعلمها، وإنما عن مقاصد أخبر بها الوحي، هي غاية التكوين والتكليف؛ إذ التكوين والخلق مقدمة للتكليف والابتلاء ﴿ الذِي خلَق الْموت والْحياةَ لِيبلُوكُم أَيكُم أَحسن عملًا وهو

الْعزِيز الْغفُور ﴾ الملك 2، ووضع الشريعة وسيلة للتكليف وأداة دقيقة للابتلاء، والابتلاء طريق إخراج الأمة الشاهدة التي هي قاطرة السير إلى المقصد الأسمى حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، و هي التجسيد الحي المتحرك لمقصد الله في إتمام نوره ولو كره المشركون ، يقول تعالى :

ـ ﴿ كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ﴾ آل عمران 110 .

ـ ﴿ وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيدا ﴾ البقرة 143 .

ـ ﴿ ومِمن خلَقْنا أُمةٌ يهدونَ بِالْحق وبِهِ يعدِلُونَ ﴾ الأعراف 181 .

هذه الأمة التي يسري في أوصالها روح من أمر الله هو القرآن الكريم ﴿ وكَذَلِك أَوحينا إِلَيك روحا مِن أَمرِنا ما كُنت تدرِي ما الْكِتاب ولَا الْإِيمانُ ﴾ الشورى 52، ويوجهها الدين الذي ارتضاه الله لنفسه فيما رواه عنه نبيه صلى الله عليه وسلم: "إن هذا الدين ارتضيته لنفسي ولن يصلح له إلا السخاء وحسن الخلق، فأكرموه بهما ما صحبتموه[1] " ، هي الأمة التي أقسم الرسول صلى الله عليه وسلم على قيامها بقوله: " والله ليتمن الله هذا الأمر ... الحديث[2] " ، وهي التي قال عنها أيضا :

ـ"لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام ، إما بعز عزيز وإما بذل ذليل، إما يعزهم الله فيجعلهم من أهله فيعزوا به، وإما يذلهم فيدينون له[3] " .

---

[1] - المعجم الأوسط 8- 375، مجمع الزوائد 20/8، شعب الإيمان 432/7

[2] - تفسير ابن كثير 252/1، مسند أحمد 257/4

[3] - سنن البيهقي الكبرى 9 - 181

ـ" ليبلغن هذا الأمر مبلغ الليل والنهار ، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل، يعز بعز الله في الإسلام ويذل به في الكفر[1]".

في هذا السياق ، ونحو هذا الهدف النبيل والمقصد السامي الذي تندرج تحته كل المصالح الجزئية وتخدمه، تأتي النصوص الحاضة على الوحدة ولزوم سبيل المؤمنين وعدم التفرق في الدين والترابط والتعاون والتكافل ولزوم الجماعة؛ وليس المقصد حفظ الضرورات من أجل أن يذهب الناس طيبا م في الحياة الدنيا ويقضون أعمارهم طاعمين كاسين خانعين.

لقد جعل الله عز وجل الدنيا مطية للآخرة وطريقا قاصدا إليها، واختار الدين بتكاليفه ومقاصده سفينة النجاة للوصول إلى مرضاته وجنته، فجعله وحدة متكاملة متراصة، وحلقات متماسكة العرى لا يشذ عنها إلا من ضل وشقي وسفه نفسه.

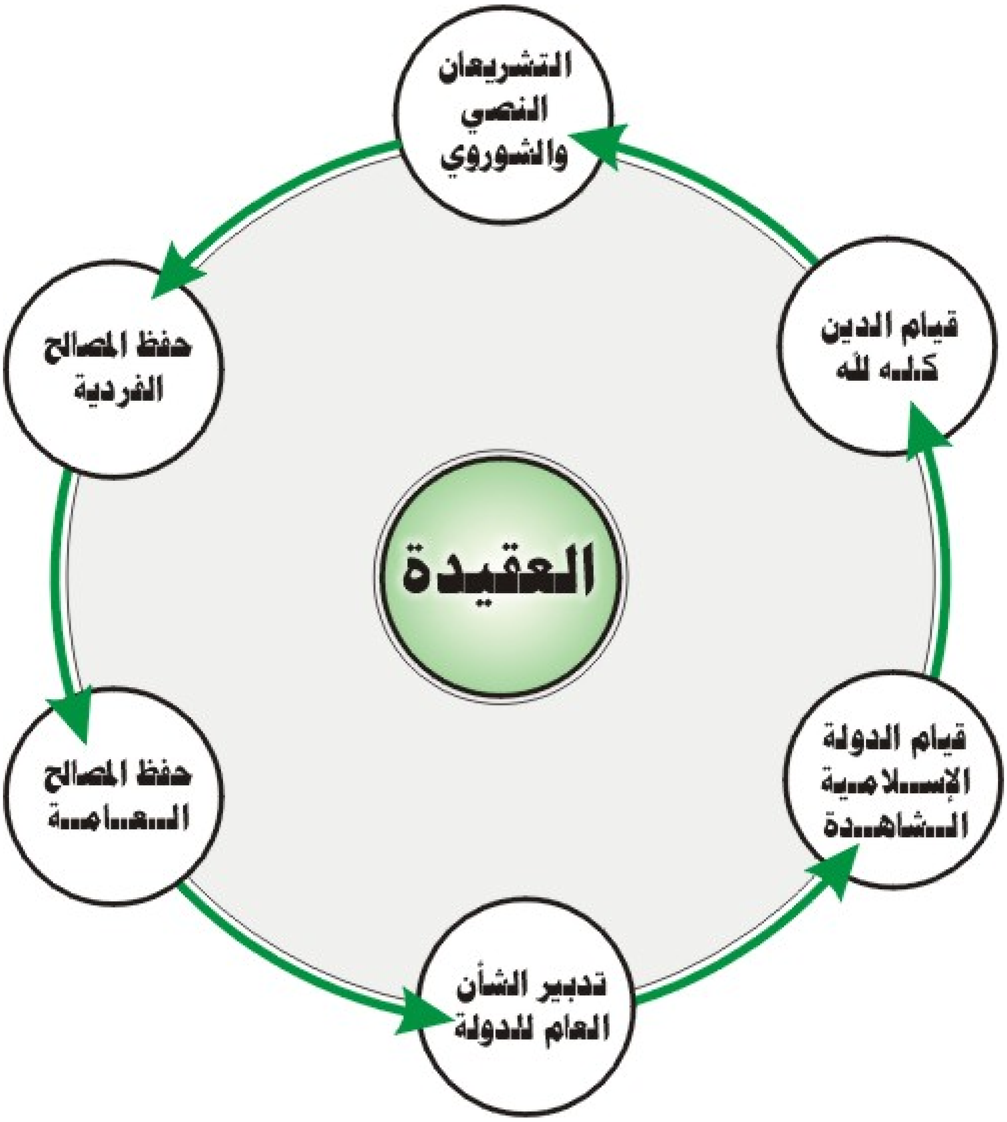
تبدأ هذه الحلقات أول أمرها انبعاثا من العقيدة على ج نبو ا الخاتمة، ثم تنطلق في اتجاه قبلتها المقدرة ومقصدها الرباني، في فلكها المرصود منضبطة غير قابلة للتفكك والانحراف، تشريعا نصيا وشوريا ينظم حياة الإنسان ويزودها بضرورات مواصلة السعي والقدرة على المسير، ثم مجتمعا قويا بنظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والصناعية والعلمية والعسكرية، ثم أمة شاهدة، تسعى لإقامة الدين كله حتى لا تكون فتنة.

إن المقصد من وجود الإنسان في الأرض بنصوص الكتاب والسنة هو أن يكون الدين كله لله، والوسيلة إلى ذلك قيام الدولة الشاهدة، على نظم متينة في مجال تدبيرها العام، ولا يتحقق هذا الهدف إلا ببناء ا تمع القوي وتنشئة أفراده على أسس سليمة، وتجنيدهم لما خلقوا له، أقوياء شجعانا صامدين اقتحاميين محفوظي الدين والعقل والنسل والعرض والمال موفوري الكرامة والحرية والحقوق.

[1] - المستدرك على الشيخين 4 - 477

بذلك ترتسم أمامنا بكل وضوح دورة المقاصد الشرعية في فلكها منسجمة مع سائر خلق الله عز وجل، في مسيرة الكون وما فطر عليه (لَا الشمس ينبغِي لَهـا أن تدرِك الْقَمر ولَا الليلُ سابِق النهارِ وكُلٌ فِي فَلَكٍ يسبحونَ) - يس : 40 – (خلَق السماواتِ والْأَرض بِالْحق يكَور الليلَ علَى النهارِ ويكَور النهار علَى الليلِ وسـخر الشمس والْقَمر كُلٌ يجرِي لِأجلٍ مسمى أَلَا هو الْعزِيز الْغفار) - الزمـر : 5 -. وتلك هي القاعدة التي تستوعب الدين كله بتشريعاته وجزئياته وكلياته. المـصالح الفردية منبعثة من التشريعين النصي والشوروي وفي خدمة المصالح العامة، والمصالح العامة امتداد لنفس التشريعين وفي خدمة تدبير الشأن العام، والشأن العـام لبنـاء الدولة الشاهدة، والدولة الشاهدة لإقامة الدين كله حتى لا تكون فتنة. ولعل الرسم البياني التالي يلخص هذا التصور ويوضحه ويقربه:

الحل الشوروي والفلك المقاصدي في الدولة الإسلامية



خاتمة

إن الصرح المنيف لابد له من التصميم الهندسي المتكامل الرفيع، واللِبِن القـوي الصلب المتماسك، ليكتسب صفات ما شيد له وأقيم من أجله. كذلك نظام الدولة الإسلامية لابد له من تصور سليم لشكله ومضمونه وغايته وطريقة بنائه أولا، ومن رجال نشئت عقولهم على السواء وأبدا م على القوة وتصرفا م على الجد وحسن القصد.

وليس الركون إلى جدلية أي العنصرين أسبق، تأسيس الرجال أم بناء التـصور الواضح لنظام الدولة، إلا محاولة للتعايش مع العجز، والاستسلام لواقع التـهميش والضعة والضعف الذي تعيشه الأمة منذ قرون.

والدعوة الإسلامية المعاصرة في سعيها لإقامة أمر الإسلام الجـامع، عليهـا أن تتحرر من آفات شتى، في مقدمتها:

آفة تبرير احتكار السلطة على النهج السلطاني الذي عاق مسيرة التطور والتقدم منذ عهود بعيدة، عانت فيها ضروبا من الخوف والقهر ونقص الأنفس والأمـوال والثمرات.

وآفة النقل والاستيراد والتلفيق من الفكر الغربي الديمقراطي ذي الجذور الوثنيـة اليونانية.

وآفة تنشئة أبنائها على ضرورة إلغاء عقولهم عند تلقي توجيهات قـاد م، لأن من يلغي عقله حياء منك قد يلغيه خوفا من غيرك أو طمعا فيه. والجماجم الجوفاء لا تبني أمة ولا تكون دولة، ولا تؤسس قيما أو تنصر مبادئ.

وآفة توهم المحافظة على الدعوة عند تخيل تعارضها مع واقع ا تمع ومـصالحه العليا، وهو ما يتخذ ذريعة لممارسة المساومة والمداهنة وتبرير الاسـتبداد والظلـم وانتهاك الحقوق، والمشاركة في ألاعيب السياسية وفساد أهلها واقتـسام مغانمهـا بدعوى إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

إنه لا يمكن تصور أي تعارض بين مصلحة ا تمع وبـين مـصلحة الـدعوة الإسلامية، لأن المصلحتين متكاملتان، ترفدان حركة التطور والنمـاء والتقـدم في الأمة، وتكسبا ا الرشد والمنعة وشجاعة الاندفاع نحو المقـصد الربـاني للخلـق والتكليف، وما النكوص عن القيام بنصرة الحق بدعوى تعارض المصلحتين إلا لتبرير جبن الأفراد أو حرصهم على مصالحهم الشخصية ومآر م الوضيعة.

ولابد لتبين الحق وطرق نصرته وبلوغه من وضع النقط على الحروف وتسمية الأشياء بمسميا ا والكف عن تمويه الحقائق وصرف الأنظار عن واقع الحـال. و[1] (للهِ الْأمر مِن قَبلُ ومِن بعد ويومئِذٍ يفْرح الْمؤمِنونَ)،[2] (والله غَالِب علَـى أمـرِهِ ولَـكِن أَكْثَر الناسِ لاَ يعلَمونَ).

---

[1] - **الروم : 4**
[2] - **يوسف : 21**

ثبت بأهم المصادر والمراجع

1 - الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، لأبي الحسن الماوردي .
دار الكتب العلمية بيروت .
2 - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء الحنبلي .
طبعة القاهرة ، 1938 .
3 - الأحاديث الصحيحة ، للشيخ ناصر الدين الألباني .
منشورات المكتب الإسلامي ، بيروت .
4 - الأعمال الكاملة ، للإمام محمد عبده .
جمع ودراسة محمد عمارة ، بيروت ، 1972 م .
5 - الأعمال الكاملة ، لعبد الرحمن الكواكبي .
جمع ودراسة محمد عمارة . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1970 م .
6- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني .
جمع ودراسة محمد عمارة . دار الكاتب العربي ، القاهرة ، 1968 م .
7 - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي .
جمع ودراسة محمد عمارة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .
8 - الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ، للدكتور فاروق سعد .
ط : 14 ، 1411 هـ / 1991 م ، الدار الجماهيرية بليبيا ودار الآفاق الجديدة بالمغرب.
9 - آراء أهل المدينة الفاضلة ، لأبي نصر الفارابي .
تحقيق وتقديم : ألبر نصري ناد . ط : 2 ، 1968 / ، دار المشرق ، بيروت .

10 - آثار الأول في ترتيب الدول ، للحسن بن عبد الله العباسي .
حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور حمزة عميرة .
ط : 1 ، 1409هـ/ 1989 م ، دار الجيل ، بيروت .
11 - أصول الدين ، للفخر الرازي .
مراجعة وتقديم عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .
12 - أصول الدين ، لعبد القاهر البغدادي .
طبعة استانبول ، 1928 م .
13 - الإمامة والسياسة ، لابن قتيبة .
تحقيق علي شيري ، ط : 1 ، 1410هـ/ 1990م ، دار الأضواء ، بيروت .
14 - الإمامة عند أهل السنة ، نصوص الفكر السياسي الإسلامي .
جمعها يوسف أيبش ، طبعة 1966م ، دار الطليعة ، بيروت .
15 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، لمحمد بن علي الشوكاني .
دار الفكر ، بيروت .
16 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، لإمام الحرمين الجويني .
تحقيق محمد يوسف موسى وعلي منعم عبد الحميد ، مطبعة الخانجي 1950 القاهرة.
17 - الاقتصاد في الاعتقاد ، لأبي حامد الغزالي .
ط : 1 ، 1409 هـ/1988 م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
18- الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق .
ط : 2 ، 1344هـ/1925م ، القاهرة .
19 - إخوان الصفا ، لجبور عبد النور .
ط : 4 ، 1983 م دار المعارف القاهرة .

20 - الاعتصام لأبي اسحاق الشاطبي ، تقديم وتعريف الشيخ محمدرشيد رضا

ط : 1408هـ / 1988 م - دار المعرفة بيروت .

21 - تفسير القرآن العظيم لابن كثير .

المكتبة التجارية بالقاهرة ، 1356 هـ .

22 - التفسير الكبير للإمام الرازي .

ط : 3 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

23 - تفسير البحر المحيط لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي .

تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض . ط : 1 ، 1413 هـ /1993م. دار الكتب العلمية ، بيروت .

24 - تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القـرآن الكـريم ، للإمام أبي السعود محمد بن محمد العمادي .

الناشر:مكتبة الرياض الجديثة ط 1401هـ -1981م.

25 – تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا . الطبعة الثانية

دار المعرفة بيروت

26 - تاريخ الطبري أو تاريخ الأمم والملوك ، لأبي جعفر محمد الطبري .

تحقيق نخبة من العلماء ، ط :5 ، 1409 هـ /1989م ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت.

27 - تاريخ ابن خلدون ، العبر وديوان المبتدأ والخبر .

مؤسسة الأعلمي ، بيروت .

28- تاريخ ابن كثير ، البداية والنهاية ، لأبي الفداء الحافظ بن كثير .

ط : 1 ، 1966 م ، مكتبة المعارف ببيروت ومكتبة النصر بالرياض .

29 - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك وضمنه كتاب النور اللامع فيما يعمل به في الجامع ، لنجم الدين إبراهيم بن علي الحنفي الطرسوسي .تحقيق ودراسة عبد الكريم مطيع الحمداوي

30 - تأويلات أهل السنة ، لأبي منصور محمد الماتريدي السمرقندي الحنفي .

تحقيق الدكتور محمد مستفيض الرحمن ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق . مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1404هـ /1983م .

31 - تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد مرتضى الزبيدي .

ط : 1 ، 1306 هـ ، المطبعة الخيرية بمصر ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت.

32- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ، لأبي عبد الله بدر الدين بن جماعة .

تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد – مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية بقطر.

33 - تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، لأبي الحسن الماوردي .

تحقيق محيي هلال السرحان ، ط : 1 ، 1401 هـ /1981م ، دار النهضة العربية ، بيروت .

34 - التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، لأبي بكر الباقلاني .

طبعة القاهرة ، 1947 م .

35 - الجامع لأحكام القرآن الكريم ، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي .

دار الكتاب العربي ، بيروت .

36 - جامع المسانيد والسنن لابن كثير .

دراسة وتحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي . ط : 1 ، 1415هـ /1994م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

37 – حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين .

ط : 2 ، 1386 هـ /1966م . دار الفكر ، بيروت .
38 - حياة الصحابة ، لمحمد يوسف الكاندهلوي .
ط : 1 ، 1414هـ /1994م . دار قتيبة ، بيروت .
39 - الخراج ، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم .
المطبعة الميرية القاهرة .
40 - الخلافة والإمارة ، لمحمود شاكر .
ط : 1 ، 1413هـ /1992م . المكتب الإسلامي ، بيروت .
41 - الخلافة والإمامة العظمى لمحمد رشيد رضا .
طبعة 1341هـ /1922م ، القاهرة .
42 - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، لعبد القادر بن عمر البغدادي .
تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، ط : 2 ، 1979 م . الهيئـة المـصرية العامـة للكتاب.
43- خبايا الزوايا ، لمحمد بن ادر الزركشي .
تحقيق عبد القادر عبد الله العاني ، ط1 ، 1402هـ .
نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت .
44 - الدين والدولة ، لعلي بن ربن الطبري .
تحقيق وتقديم عادل نويهض . ط : 4 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
45 - الردة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان ، للـدكتور المكاشـفي طـه الكباشي.
ط : 1 ، 1408 هـ /1987م . دار الفكر، الخرطوم .
46 - رد هيئة كبار العلماء على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق.
مجلة الأزهر ، ربيع الأول 1414هـ .

47 - رسائل الجاحظ " الكلامية والسياسية والأدبية" ، قدم لها وبو ا وشـرحها الدكتور علي أبو ملحم .
ط : 1 ، مكتبة الهلال بيروت .
48 - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، لأبي الفـضل شـهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي .
طبعة 1403 هـ /1983م .دار الفكر ، بيروت .
49 - روضة الطالبين وعمدة المفتين ، للنووي .
ط : 3 ، 1412هـ /1991م . المكتب الإسلامي ، بيروت .
50 - زاد المسير في علم التفسير ، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي .
ط : 4 ، 1407 هـ /1987م . المكتب الإسلامي ، بيروت .
51 - سنن أبي داود ، لأبي داود السجستاني الأزدي .
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت .
52 - سنن الترمذي ، لمحمد بن عيسى الترمذي .
تحقيق عبد الوهاب عبـد اللطيـف وعبـد الـرحمن محمـد عثمـان . طبعـة 1434هـ /1964م. المطبعة السلفية ، المدينة المنورة .
53 - سلوان المطاع في عدوان الأتباع ، لمحمد بن عبد الله بن ظفر الصقلي المكي .
دراسة وتحقيق الدكتور محمد أحمد دمج . ط : 1 ، 1416 هـ /1995م ، مؤسـسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت .
54 - سلوك المالك في تدبير الممالك ، لابن أبي الربيع .
تحقيق الدكتور ناجي التكريتـي ، ضمن كتابه : "الفلسفة السياسية عند ابـن أبي الربيع " . ط : 3 ، 1403هـ /1983م ، دار الأندلس ، بيروت
55 - سنن البيهقي لأحمد بن الحسين البيهقي ، تحقيق محمد عبد القادر عطا .

مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - 1414هـ / 1994م
56 - السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون ، لعلي بن برهان الدين الحلبي .
دار المعرفة ، بيروت .
57 - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، لتقي الدين بن تيمية .
راجعه وعلق عليه محمد عبد الله السمان ، الرياض .
58 - السياسة المدنية ، لأبي نصر الفارابي .
تحقيق وتقديم فوزي متري النجار . المطبعة الكاثوليكية ، 1964م ، بيروت .
59 _ السياسة ، لأبي نصر الفارابي .
تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد . نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية .
60 - السياسة ، لأبي القاسم المغربي .
تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد . نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية .
61 - السياسة ، للشيخ الرئيس ابن سينا .
تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد . نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية .
62 - شرح العقائد النسفية ، لسعد الدين التفتازاني .
تحقيق محمد عدنان درويش
63 - الشورى وممارستها الإيمانية ، للدكتور عدنان علي رضا النحوي .
ط : 3 ، 1409 هـ /1988م . دار النحوي للنشر والتوزيع ، الرياض .
64 - الصحاح ، لإسماعيل بن حماد الجوهري .
تحقيق أحمد عبد الغفور عطار . ط : 4 ، 1407هـ /1987م . دار العلم للملايين ، بيروت .
65 - صحيح البخاري بحاشية السندي لأبي عبد الله البخاري .

دار المعرفة ، بيروت .
66 - صحيح البخاري بشرح قاسم الشماعي الرفاعي .
ط : 1 ، 1407 هـ /1987م . دار القلم ، بيروت .
67 - صحيح مسلم بشرح الإمام النووي .
مراجعة الشيخ خليل الميس . ط: 3 ، دار القلم ، بيروت .
68 - صحيح ابن حبان ، لمحمد بن حبان التميمي البستي . تحقيق شعيب الأرناؤوط
مؤسسة الرسالة -بيروت - 1414 هـ / 1993 م .
69 - الطرق الحكمية لابن القيم ، تقديم ومراجعة الشيخ يج غزاوي
دار إحياء العلوم ، بيروت .
70 - العقد الفريد ، لابن عبد ربه .
شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، لجنـة التـأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
71- العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني .
تحقيق محمد زاهد الكوثري . طبعة 1412هـ/1992م . المكتبة الأزهرية للتـراث ، القاهرة .
72- عيون الأخبار ، لأبي مسلم بن قتيبة الدينوري .
تحقيق الدكتور محمد الإسكندراني ، ط : 3 ، 1418 هـ ـ /1997م . دار الكتـاب العربي، بيروت .
73- غياث الأمم في التياث الظلم ، لإمام الحرمين الجويني .
تحقيق ودراسة الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم أحمـد . طبعـة 1979م . دار الدعوة بالإسكندرية ، مصر .
74- الفتوح لابن أعثم الكوفي .

ط : 1 ، 1406 هـ /1986م . دار الكتب العلمية بيروت .
75 - الفتاوى الكبرى لابن تيمية .
دار المعرفة ، بيروت .
76 - فتح القدير من علم التفسير ، للإمام الشوكاني .
شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت .
77 -فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ، لزكريا بن محمد الأنصاري
ط : 1 ، 1418 . دار الكتب العلمية ، بيروت .
78 - الفروق في اللغة ، لأبي هلال العسكري .تحقيق لجنة إحياء التراث العـربي .
ط: 7 ، 1411هـ /1991م . دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
79 - فضائح الباطنية ، لأبي حامد الغزالي . تحقيق عبد الرحمن بدوي . ط 1964 القاهرة .
80- الفقه الأكبر ، للإمام الشافعي .ط : 3 . مكتبة محمد علي صـبيح وأولاده ، القاهرة .
81 - فقه اللغة ، لأبي منصور الثعالبي .طبعة 1981 م . الدار العربية للكتاب ، ليبيا
82 - فقه الخلافة وتطورها ، لعبد الرزاق أحمد السنهوري .
ترجمة الدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري ومراجعة الدكتور توفيق الشاوي .
ط : 2 ، 1993م . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .
83 - في ظلال القرآن ، لسيد قطب . دار إحياء الكتب العربية ، بيروت .
84 - الفهرست لأبي الفرج الوراق النديم .
تحقيق رضا المازنداني . ط : 2 ، 1988 م ، دار المسيرة ، بيروت .
85 -قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام عز الدين بن عبد السلام السلمي
ط : 2 1400 هـ _1980 م . دار الجيل ـ بيروت .

86 - الكامل في التاريخ ، لابن الأثير .
ط : 2 ، 1387هـ /1967م . دار الكتاب العربي ، بيروت .
87– لباب التأويل (تفسير الخازن) لعلاء الدين البغدادي الخازن
ضبطه وصححه عبد السلام محمد شاهين
دار الكتاب العلمية - بيروت
88 - لطف التدبير في سياسات الملوك ، لمحمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي .
عن النسخة التي حققها أحمد عبد الباقي ، ط : 3 ، 1411هـ /1993م ، المكتبة المكية، مكة المكرمة .
89 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، لأبي الحسن الأشعري .
بيروت ، 1952 م .
90 - مجمع البيان في تفسير القرآن ، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي .
تحقيق وتعليق :الحاج السيدهاشم الرسولي المحلاتي
دار إحياء التراث العربي - بيروت
91 - المبسوط ، لشمس الدين السرخسي .
بإشراف جمع من العلماء . ط : 3 ، 1398هـ /1978م . دار المعرفة ، بيروت .
92 - مآثر الإنافة في معالم الخلافة ، للقلقشندي .
تحقيق عبد الستار أحمد فراج . عالم الكتب ، بيروت .
93 - محاورة لأفلاطون ، بروتاجوراس .
ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف ، طبعة 1967م . دار الكاتب العربي ، القاهرة.
94 - المسند ، للإمام أحمد بن حنبل .
تحقيق أحمد محمد شاكر . ط : 4 ، 1373هـ /1954م . دار المعارف ، مصر .

95 - المستصفى في علم الأصول ، لأبي حامد الغزالي .
ط : 1 ، 1334هـ . دار الكتب العلمية ، بيروت .
96 - المسامرة ، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام ، مع حاشية زين الدين قاسم على المسايرة . صححه وضبطه احتشام الحق آسيا أبادي ، دائرة المعارف الإسلامية ، آسيا أباد ، مكران ، بلوشستان .
97 - مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي .
تحقيق محمد ناصر الدين الألباني . طبعة 1382هـ /1962م . المكتب الإسلامي ، بيروت .
98 - معجم مقاييس اللغة ، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا .
تحقيق وضبط عبد السلام هارون . ط : 1 ، 1411هـ /1991م . دار الجيل ، بيروت.
99 - معجم قبائل العرب ، لمحمد رضا كحالة .
ط : 1 ، 1388هـ /1963م . مكتبة الأندلس ، بنغازي ، ليبيا .
100 - المطارحات ، نيقولو مكيافيلي .
تعريب خيري حماد . ط : 3 ، فبراير 1982م . دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
101 - المقدمة ، لعبد الرحمن بن خلدون .
مؤسسة الأعلمي ، بيروت .
102 - منهاج الانقلاب الإسلامي ، لأبي الأعلى المودودي .
ط : 3 ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت .
103 - الموافقات في أصول الأحكام ، لأبي إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي .
طبعة 1341هـ . دار الفكر ، بيروت .
104 - المواقف في علم الكلام ، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي .

مؤسسة عالم الكتب ، بيروت .
105- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور
تحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط: 1 سنة 1420 هـ - 1999 م
دار النفائس بالأردن .
106 - المعجم الأوسط لأبي القاسم سليمان الطبراني .
تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد ، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني .
دار الحرمين بالقاهرة - 1415 هـ .
107- المستدرك على الشيخين
لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري . تحقيق محمد عبد القادر عطا .
دار الكتب العلمية ببيروت - 1411هـ / 1990 م .
108 - مجلة المنار- القاهرة –
الطبعة الثانية، شوال 1324هـ /19 أكتوبر 1906 م.
109 - نصب الراية لأحاديث الهداية
لجمال الدين الزيلعي .
ط : 1 ، 1357 هـ/1938م . نشر ا لس العلمي بالهند
110 - نظرات في الفقه السياسي
للدكتور حسن عبد الله الترابي .
نشر الشركة العالمية لخدمات الإعلام ، الخرطوم ، السودان .
111 - النظرية السياسية المعاصرة للشيعة ، لمحمد عبد الكريم عتوم .
ط :1 ، دار البشير ، عمان ، الأردن.

فهرس